

پہلی مرتبہ عنوانات و پیرا گراف و اینڈنگ کے ساتھ

الْإِقْتِسَا فِ عُلُومِ الْقُرْآنِ

تالیف

عَلَامَهُ جَلَالُ الدِّينِ سُيُوطِي رَحِمَهُ اللّٰهُ

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی تحقیقی اور بنیادی کتاب

دارالانشاء

اردو بازارہ کراچی

پہلی مرتبہ عنوانات و پیرا گراف و ایڈیٹنگ کے ساتھ

الایقانہ ف علوم القرآن

جلد اول

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی تحقیقی اور بنیادی کتاب

دارالاشاعت
اڈوکارا دارالاسلام ایس جٹ روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعہ : اگست ۲۰۰۸ء علمی گرافکس
صفحات : 430 صفحات

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

..... ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 ناہر روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ المعارف محلہ جنگلی۔ پشاور
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

Azhar Academy Ltd.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park, London E12 5QA
Tel : 020 8911 9797

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFE, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

امریکہ میں ملنے کے پتے

فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“ (اُردو) حصہ اول

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۵	(۲۰) سورۃیں مدنی، (۱۲) مختلف فیہ اور باقی مکی	۲۹	کتاب اور صاحب کتاب
۴۵	مکی و مدنی کی تقسیم کے بارے میں چند اشعار	۳۱	مقدمہ
۴۷	فصل: مختلف فیہ سورتوں کا بیان	۳۲	علم تفسیر پر علامہ کا فیہ کی تصنیف کا تعارف
۴۷	۱۔ سورۃ الفاتحہ	۳۲	جلال الدین بلقینی کی مواقع العلوم کا ذکر
۴۷	۲۔ سورۃ النساء	۳۲	مواقع العلوم کے موضوعات کی فہرست
۴۸	۳۔ سورۃ یونس	۳۳	علامہ سیوطی کی کتاب ”التحجیر فی علوم تفسیر“ کا تذکرہ
۴۸	۴۔ سورۃ الرعد	۳۳	کتاب ”التحجیر“ کے موضوعات کی فہرست
۴۸	۵۔ سورۃ الحج	۳۳	علامہ زکریا کی ”البرہان فی علوم القرآن“
۴۸	۶۔ سورۃ الفرقان	۳۵	”البرہان“ کے مضامین کی فہرست
۴۸	۷۔ سورۃ یٰسین	۳۵	”الاتقان“ کا تعارف
۴۸	۸۔ سورۃ ص	۳۷	الاتقان کے مضامین کی اجمالی فہرست
۴۹	۹۔ سورۃ محمد	۳۸	علوم القرآن پر کچھ اہم کتابوں کے نام
۴۹	۱۰۔ سورۃ الحجرات		اُن کتابوں کی فہرست جن سے ”الاتقان“ کی تیاری
۴۹	۱۱۔ سورۃ الرحمن	۳۹	میں مدد ملی گئی ہے
۴۹	۱۲۔ سورۃ الحديد	۴۱	آغاز کتاب
۴۹	۱۳۔ سورۃ الصف	۴۱	پہلی نوع مدنی آیتوں کی شناخت کا بیان
۴۹	۱۴۔ سورۃ الجمعۃ	۴۱	مکی و مدنی آیتوں کی شناخت کی اہمیت
۵۰	۱۵۔ سورۃ التغابن	۴۱	مقامات نزول کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کی اقسام
۵۰	۱۶۔ سورۃ الملک	۴۲	مکی و مدنی آیات کی تقسیم کے لئے تین اصطلاحیں
۵۰	۱۷۔ سورۃ الانسان (سورۃ الدھر)	۴۲	مکی و مدنی آیات کی فہرست بقول ابن عباس ؓ
۵۰	۱۸۔ سورۃ المطففین	۴۳	مکی و مدنی آیات کی تقسیم بقول عکرمہ ؓ
۵۰	۱۹۔ سورۃ الاعلیٰ	۴۴	مکی و مدنی سورتوں کی ترتیب بقول ابن عباس ؓ
۵۰	۲۰۔ سورۃ الفجر	۴۵	مدینہ میں نازل ہونے والی سورتیں، بقول علی بن ابی طلحہ
۵۰	۲۱۔ سورۃ البلد	۴۵	مدنی سورتیں بقول قتادہ ؓ

٥٣	٢٠- سورة المؤمنون	٥٠	٢٢- سورة الليل
٥٣	٢١- سورة الفرقان	٥٠	٢٣- سورة القدر
٥٣	٢٢- سورة الشعراء	٥١	سورة لم يكن
٥٣	٢٣- سورة القصص	٥١	٢٥- سورة الزلزله
٥٣	٢٤- سورة العنكبوت	٥١	٢٦- سورة العاديات
٥٥	٢٥- سورة لقمان	٥١	٢٧- سورة البهاكم الحكاثر
٥٥	٢٦- سورة السجده	٥١	٢٨- سورة ارايت (الماعون)
٥٥	٢٧- سورة سباء	٥١	٢٩- سورة الكوثر
٥٥	٢٨- سورة يسين	٥١	٣٠- سورة الاخلاص
٥٥	٢٩- سورة الزمر	٥١	٣١- سورة سمعو تين
٥٥	٣٠- سورة غافر (المؤمن)	٥٢	فصل: مكي سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان
٥٥	٣١- سورة شورى	٥٢	١- سورة الفاتحه
٥٦	٣٢- سورة الزخرف	٥٢	٢- سورة البقره
٥٦	٣٣- سورة الجاثيه	٥٢	٣- سورة الانعام
٥٦	٣٤- سورة الاحقاف	٥٢	٤- سورة الاعراف
٥٦	٣٥- سورة ق	٥٢	٥- سورة الانفال
٥٦	٣٦- سورة النجم	٥٣	٦- سورة البردة (التوبه)
٥٦	٣٧- سورة القمر	٥٣	٧- سورة يونس
٥٦	٣٨- سورة الرحمن	٥٣	٨- سورة هود
٥٦	٣٩- سورة الواقعة	٥٣	٩- سورة يوسف
٥٦	٤٠- سورة الحديد	٥٣	١٠- سورة الرعد
٥٦	٤١- سورة المجادلہ	٥٣	١١- سورة ابراهيم
٥٦	٤٢- سورة التغابن	٥٣	١٢- سورة الحجر
٥٦	٤٣- سورة التھيم	٥٣	١٣- سورة النحل
٥٦	٤٤- سورة الملک	٥٣	١٤- سورة الاسرا
٥٦	٤٥- سورة ن	٥٣	١٥- سورة الکہف
٥٦	٤٦- سورة المزمل	٥٣	١٦- سورة مريم
٥٧	٤٧- سورة الانسان (الدھر)	٥٣	١٧- سورة طه
٥٧	٤٨- سورة المرسلات	٥٣	١٨- سورة الانبياء
٥٧	٤٩- سورة المطففين	٥٣	١٩- سورة الحج

۷۱	پانچویں نوع (۵)	۷۷	۵۰۔ سورۃ البلد
۷۱	فراشی اور نومی آیات کا بیان	۷۷	۵۱۔ سورۃ الليل
۷۱	فراشی اور نومی آیات کی تعریف	۷۷	۵۲۔ سورۃ ارايت (الماعون)
۷۱	فراشی آیات کی چند مثالیں	۷۷	ضابطہ: مکی و مدنی سورتوں اور آیات کی تقسیم کے اصول
۷۱	نومی آیات کی مثال اور اس کی توجیہ	۷۷	وقواعد کلیہ
۷۱	قرآن صرف بیداری میں اترتا	۷۸	مکی و مدنی کی شناخت کے دو طریقے، قیاسی و سمعی
۷۳	چھٹی نوع (۶)	۷۸	تنبیہ :
۷۳	ارضی اور سماوی آیات کا بیان	۷۸	مکی آیتیں جن کا حکم مدنی ہے اور ان کی مثال
۷۳	چھ آیتیں جو نہ زمین پر نازل ہوئیں نہ آسمان میں	۷۹	قرآن کا وہ مدنی حصہ جس کا حکم مکی ہے
۷۳	زیر زمین غار میں اور آسمان پر نازل ہونے والی آیات	۷۹	قرآن کا وہ حصہ جو مدینہ سے مکہ لایا گیا
۷۳	ساتویں نوع (۷)	۷۹	ملک حبش اور دوسرے مقامات پر قرآن کا حصہ
۷۴	سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟	۸۰	دوسری نوع (۲)
۷۴	سب سے پہلے کونسی آیت یا سورۃ نازل ہوئی	۸۰	حضری اور سفری کی شناخت
۷۴	سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت اور سورت کے بارے میں اختلاف اور صحیح ترین قول	۸۰	حضری اور سفری کی تعریف
۷۴	دوسرا قول : سورۃ المدثر	۸۰	سفری آیات کی کچھ مثالیں
۷۵	تیسرا قول : سورۃ الفاتحہ	۸۱	آیت تیمم بھی سفری ہے
۷۶	چوتھا قول : بسم اللہ الرحمن الرحیم	۸۱	سفری آیات کی مکمل تفصیل
۷۷	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث کی توجیہ	۸۵	تیسری نوع (۳)
۷۷	فصل : نزول وحی کے اعتبار سے سورتوں کی ترتیب	۸۵	نہاری اور لیلیٰ کی شناخت
۷۷	مکی سورتیں اور ان کی ترتیب	۸۵	نہاری اور لیلیٰ آیات کی تعریف
۷۸	مدنی سورتیں اور ان کی ترتیب	۸۵	قرآن کا اکثر حصہ دن میں نازل ہوا
۸۰	فصل : مخصوص حالات میں نازل ہونے والی سورتیں	۸۵	رات کے وقت نازل ہونے والی (لیلیٰ) آیات کی مثالیں جو تلاش کے بعد معلوم ہو سکیں
۸۱	آٹھویں نوع (۸)	۸۶	فصل : دن رات کے درمیان فجر کے وقت نازل ہونے والی آیات کی تفصیل
۸۱	قرآن مجید کا کونسا حصہ سب سے آخر میں نازل ہوا	۸۷	تنبیہ : صرف دن کے وقت وحی نازل ہونے کی تردید
۸۱	اس بارے میں مختلف اقوال اور روایات	۸۷	چوتھی نوع (۴)
۸۱	تمام روایات کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں	۸۷	قرآن کے صغی اور شتائی حصوں کا بیان
۸۲	امام تہمتی کی رائے	۸۷	موسم گرما میں نازل ہونے والی آیات
۸۳	تاخیر نزول کے بارے میں کچھ عجیب روایات	۸۷	موسم سرما میں نازل ہونے والی آیات

۹۹	گیارہویں نوع (۱۱)	۸۳	تنبیہ: الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ کے نزول کی بابت
۹۹	تکرار نزول کے بیان میں	۸۳	اشکال اور جواب
۹۹	نصیحت کی غرض سے تکرار نزول	۸۵	نویں نوع (۹)
۹۹	شان و عظمت کے اضافے کے لئے تکرار نزول	۸۵	سبب نزول
۹۹	اختلاف قرأت بھی تکرار نزول کی مثال ہے	۸۵	اسباب نزول پر لکھی جانے والی کتابوں کا تذکرہ
۱۰۰	تکرار نزول کے انکار کے بارے میں بعض علماء کی رائے	۸۵	نزول قرآن کی دو قسمیں
۱۰۱	بارہویں نوع (۱۲)	۸۵	مسئلہ اولیٰ (۱)
۱۰۱	وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہوا ہے	۸۵	اسباب نزول کو جان لینے کے فوائد
۱۰۱	نزول آیت پہلے، حکم بعد میں، اس کی مثال	۸۷	مسئلہ دوم (۲)
۱۰۲	حکم پہلے، نزول آیت بعد میں ہوا اس کی مثالیں	۸۷	عموم لفظ کا اعتبار ہے یا خصوص سبب کا؟
۱۰۳	تیرہویں نوع (۱۳)	۸۸	تنبیہ: کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہونے والی
۱۰۳	قرآن کے وہ حصے جن کا نزول علیحدہ علیحدہ ہوا اور وہ حصے جن کا نزول اکٹھا ہوا	۸۸	آیت میں عموم لفظ معتبر نہیں
۱۰۳	اول قسم: علیحدہ علیحدہ نازل ہونے والی آیات کی مثال	۸۹	مسئلہ سوم (۳)
۱۰۳	دوسری قسم: اکٹھی نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں	۸۹	بعض آیتوں کا نزول خاص سبب سے ہوتا ہے مگر انہیں
۱۰۴	چودھویں نوع (۱۴)	۹۰	نظم قرآن کی رعایت سے تمام آیتوں کے حکم میں رکھا
۱۰۴	قرآن کی وہ سورتیں اور آیات جن کے ساتھ فرشتوں کا نزول ہوا یا جو یونہی صرف حامل وحی کے معرفت اُتریں	۹۰	جاتا ہے
۱۰۴	مختلف سورتوں کے نزول کے وقت فرشتوں کی عظیم تعداد ہمراہ اُترنے کی روایات	۹۱	مسئلہ چہارم (۴)
۱۰۵	تنبیہ: مختلف روایات میں تطبیق کی شکل	۹۱	اسباب نزول کے لئے چشم دید گواہی کی ضرورت ہے
۱۰۵	فائدہ: خاص عرش کے خزانے سے نازل ہونے والی آیات	۹۱	تنبیہ: محابی کی روایت مسند کے حکم میں
۱۰۷	پندرہویں نوع (۱۵)	۹۱	مسئلہ پنجم (۵)
۱۰۷	قرآن کے وہ حصے جو سابقہ انبیاء پر بھی نازل ہوئے اور وہ حصے جن کا نزول آپ ﷺ سے پہلے کسی نبی نہیں ہوا	۹۵	ایک آیت کے کئی اسباب نزول ذکر ہوں تو ترجیح یا تطبیق کا طریقہ
۱۰۷	قرآن کے وہ حصے جو صرف آپ ﷺ پر نازل ہوئے	۹۷	متفرق آیات اور سبب نزول واحد
۱۰۷	قرآن کے وہ حصے جو انبیائے سابقین پر بھی نازل ہوئے	۹۷	دسویں نوع (۱۰)
۱۰۸	فائدہ: حضرت یوسف کو دکھائی جانے والی تین آیتیں	۹۷	قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہ کی زبان پر جاری ہوئے
		۹۷	حضرت عمرؓ کے موافقات
		۹۸	دیگر صحابہؓ کے موافقات
		۹۸	تذنیب: قرآن کے وہ حصے جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے

۱۲۱	(۵) وہ وجوہ مراد ہیں جن سے قرأت میں کچھ تغایر واقع ہوتا ہے۔	۱۱۰	سولہویں نوع (۱۶)
۱۲۱	تعداد جنس کا اختلاف۔ افعال کے صیغے، اعراب کی وجوہ، کی وزیادتی، تقدیم و تاخیر، ابدال اور لغات کا اختلاف	۱۱۰	قرآن اُتارے جانے کی کیفیت
۱۲۱	مراد ہے۔	۱۱۰	مسئلہ اولیٰ: نزول قرآن کی کیفیت، یکبارگی یا تھوڑا تھوڑا؟ اس بارے میں مختلف اقوال
۱۲۲	کیفیت نطق اور طرز ادا کا اختلاف	۱۱۰	پہلا قول صحیح اور مشہور تر۔
۱۲۲	وہ سات صورتیں مراد ہیں جو حرکات معنی اور صورت کی تبدیلی سے تعلق رکھتی ہیں۔	۱۱۱	دوسرا قول۔
۱۲۲	متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلاف کی سات لغتیں۔	۱۱۱	تیسرا قول۔
۱۲۳	اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔	۱۱۱	تین تنہا ہیں۔
۱۲۴	اس سے سات قسمیں مراد ہیں۔	۱۱۱	۱۔ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل ہونے میں حکمت
۱۲۵	اس سے مطلق، مقید اور ناخ و منسوخ وغیرہ مراد ہیں۔	۱۱۲	۲۔ آسمان دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت و زمانہ۔
۱۲۵	اس سے حذف، صلہ، استعارہ، کنایہ اور مجاز وغیرہ مراد ہیں۔	۱۱۳	۳۔ قرآن مجید کے تھوڑا تھوڑا اُترنے کی حکمت۔
۱۲۵	اس سے تذکیر و تانیث، شرط و جزا، تصریف اور اختلاف ادوات وغیرہ مراد ہیں۔	۱۱۴	تذنیب: سابقہ آسمانی کتابیں یکبارگی نازل ہوئیں۔
۱۲۵	معاملات کی سات قسمیں۔	۱۱۵	فصل: قرآن ہر بار کس قدر نازل ہوتا تھا۔
۱۲۵	سات علوم۔	۱۱۶	مسئلہ دوم: نزول قرآن اور وحی کی کیفیت کا بیان۔
۱۲۵	سات حروف کے معنی کی بابت علماء کے پینتیس (۳۵) اقوال۔	۱۱۶	تنزیل وحی کے دو طریقے۔
۱۲۷	سات حروف سے مروجہ سات قراءتیں مراد لینا غلط ہے۔	۱۱۶	لفظ و معنی کے نازل ہونے میں تین قول۔
۱۲۷	تسمیہ: مصاحف عثمانیہ حروف سبعہ پر مشتمل تھے یا نہیں؟	۱۱۷	کلام اللہ منزل کی دو قسمیں۔
۱۲۹	سترہویں نوع (۱۷)	۱۱۸	فصل: نزول وحی کی کیفیات کا ذکر۔
۱۲۹	قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام	۱۱۸	نزول وحی کی پہلی اور دوسری کیفیت۔
۱۲۹	قرآن، سورت، آیت کا نام رکھنے میں اہل عرب کی مخالفت کتاب اللہ کے بچپن ناموں کی مفصل فہرست جو خود قرآن کی آیات میں مذکور ہیں۔	۱۱۹	نزول وحی کی تیسری چوتھی یا پانچویں کیفیت۔
۱۲۹	قرآن کے مختلف ناموں کی وجہ تسمیہ۔	۱۱۹	فائدہ: اولیٰ۔
۱۳۱		۱۲۰	فائدہ: دوم۔
		۱۲۰	فائدہ: سوم۔
		۱۲۰	فائدہ: چہارم۔
		۱۲۰	مسئلہ سوم: سات حروف کی تفسیر جن پر قرآن نازل ہوا۔
		۱۲۰	سات حروف کے معنی کے بارے میں سولہ اقوال۔
		۱۲۰	(۱) اس کے معنی ناقابل فہم ہیں۔
		۱۲۰	(۲) سات کے لفظ سے کثرت مراد ہے۔
		۱۲۱	(۳) اس سے سات قراءتیں مراد ہیں۔
		۱۲۱	(۴) ایک کلمہ کو سات طرح پڑھنا مراد ہے۔

۱۳۸	۲۳۔ سورۃ الرحمن	۱۳۱	قرآن کو ”قرآن“ کیوں کہا جاتا ہے؟
۱۳۸	۲۴۔ سورۃ المجادلۃ	۱۳۲	فائدہ : مصحف کی وجہ تسمیہ
۱۳۸	۲۵۔ سورۃ الحشر		فائدہ : قرآن کا نام تورات اور انجیل رکھنا جائز نہیں ہے۔
۱۳۸	۲۶۔ سورۃ الممتحنہ	۱۳۳	فصل : سورتوں کے نام
۱۳۹	۲۷۔ سورۃ الصف	۱۳۳	سورۃ کی وجہ تسمیہ
۱۳۹	۲۸۔ سورۃ الطلاق	۱۳۴	فصل : سورتوں کے ناموں کی تفصیل
۱۳۹	۲۹۔ سورۃ التحریم	۱۳۴	اُن سورتوں کی تفصیل جن کے ایک سے زائد نام آئے ہیں
۱۳۹	۳۰۔ سورۃ تبارک	۱۳۴	۱۔ فاتحہ الکتاب
۱۳۹	۳۱۔ سورۃ سأل	۱۳۴	۲۔ سورۃ البقرہ
۱۳۹	۳۲۔ سورۃ عم	۱۳۴	۳۔ سورۃ آل عمران
۱۳۹	۳۳۔ سورۃ لم یکن	۱۳۴	۴۔ سورۃ المائدہ
۱۳۹	۳۴۔ سورۃ ارايت	۱۳۴	۵۔ سورۃ الانفال
۱۳۹	۳۵۔ سورۃ الکافرون	۱۳۴	۶۔ سورۃ براءۃ (توبہ)
۱۳۹	۳۶۔ سورۃ تبت	۱۳۸	۷۔ سورۃ النحل
۱۳۹	۳۷۔ سورۃ اخلاص	۱۳۸	۸۔ سورۃ الاسراء (بنی اسرائیل)
۱۳۹	۳۸۔ سورۃ الفلق اور الناس	۱۳۸	۹۔ سورۃ الکہف
۱۳۹	تنبیہ: سورتوں کے متعدد نام کس طرح رکھے گئے ہیں؟	۱۳۸	۱۰۔ سورۃ طہ
۱۳۹	روایت سے یا معنی کے لحاظ سے؟	۱۳۸	۱۱۔ سورۃ الشعراء
۱۴۱	فصل: ایک ہی نام کی کئی سورتیں	۱۳۸	۱۲۔ سورۃ النمل
۱۴۱	فائدہ: سورتوں کے ناموں کے اعراب	۱۳۸	۱۳۔ سورۃ السجدہ
۱۴۲	خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں	۱۳۸	۱۴۔ سورۃ الفاطر
۱۴۲	قرآن کے مختلف حصوں کی مختلف صفات	۱۳۸	۱۵۔ سورۃ یٰسین
۱۴۳	اٹھارہویں نوع (۱۸)	۱۳۸	۱۶۔ سورۃ الزمر
۱۴۳	قرآن کی جمع اور ترتیب	۱۳۸	۱۷۔ سورۃ غافر
۱۴۳	رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں قرآن کے جمع ہونے کا ذکر	۱۳۸	۱۸۔ سورۃ فصلت
۱۴۳	قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا۔	۱۳۸	۱۹۔ سورۃ الحجۃ
۱۴۶	حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور میں جمع قرآن	۱۳۸	۲۰۔ سورۃ محمد
۱۴۶	تیسری مرتبہ قرآن کی ترتیب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ہوئی	۱۳۸	۲۱۔ سورۃ ق
۱۴۷	حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا جمع قرآن کا طریقہ	۱۳۸	۲۲۔ سورۃ اقتربت

۱۶۰	آیت کو معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع کی توقیف ہے	۱۴۸	حضرت ابو بکر <small>ؓ</small> اور حضرت عثمان <small>ؓ</small> کے جمع قرآن میں فرق
۱۶۱	آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب، قرآن کی جملہ آیات اور حروف کی تعداد	۱۴۸	فائدہ: حضرت عثمان <small>ؓ</small> کے تیار کردہ مصاحف کی تعداد
۱۶۱	آیات تعداد میں علماء کا اختلاف	۱۴۹	فصل: اجماع اور ان کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی اور حضور <small>ؐ</small> سے ثابت ہے
۱۶۱	تعداد آیات کے لحاظ سے قرآنی سورتوں کی تین قسمیں	۱۵۱	فصل: سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجتہادی
۱۶۲	قسم اول میں چالیس سورتیں ہیں	۱۵۲	خاتمہ: قرآن کے حصوں کے نام بہ لحاظ سورتوں کے
۱۶۲	دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں	۱۵۳	(۱) سبع الطوال
۱۶۲	تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں	۱۵۳	(۲) الثانی
۱۶۶	بسم اللہ الرحمن الرحیم کے کلیہ قواعد اور ضابطے	۱۵۳	(۳) مفصل
۱۶۶	تذنیب: قرائن اور اخوات کی بابت نظم	۱۵۵	فائدہ: مفصل میں طوال، اوساط اور قصار سورتیں شامل ہیں
۱۶۶	فائدہ اول: آیتوں کی معرفت اور ان کی تعداد و فوہل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں	۱۵۵	تنبیہ: سورت کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے
۱۶۷	فائدہ دوم: حدیثوں اور اقوال میں آیتوں کا ذکر	۱۵۵	فائدہ: ابی بن کعب <small>ؓ</small> کے مصحف کی ترتیب
۱۶۷	فصل: قرآن کے کلمات کی تعداد	۱۵۶	حضرت عبداللہ بن مسعود <small>ؓ</small> کے مصحف کی ترتیب
۱۶۷	فصل: قرآن کے حروف کی تعداد	۱۵۷	انیسویں نوع (۱۹)
۱۶۷	قرآن کے حروف کی تعداد معلوم کرنے کا فائدہ	۱۵۷	قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد
۱۶۸	فائدہ: حروف، کلمات، آیات، سورتوں اور احزاب کی تعداد کے لحاظ سے قرآن کا نصف	۱۵۷	قرآن کی سورتوں کی تعداد
۱۶۹	بیسویں نوع (۲۰)	۱۵۷	سورة الانفال اور براءة دوسریں ہیں یا ایک ہی سورت ہے؟
۱۶۹	قرآن کے حفاظ اور راوی	۱۵۷	سورة براءة کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی وجہ
۱۶۹	رسول اللہ <small>ؐ</small> کے مقرر کردہ چار معلمین قرآن	۱۵۷	ابن مسعود <small>ؓ</small> ابن کعب <small>ؓ</small> اور حضرت ابی <small>ؓ</small> کے مصاحف کی سورتوں کی تعداد
۱۶۹	عہد رسالت میں چار صحابہ نے قرآن جمع کیا تھا	۱۵۷	سورة الحمد اور سورة الخلع کا ذکر
۱۷۰	تشریح روایت بقول مازری رحمہ اللہ	۱۵۸	تنبیہ: سورة الفیل اور سورة قریش دو الگ الگ سورتیں ہیں
۱۷۰	انس <small>ؓ</small> کی روایت پر قرطبی اور باقلانی کا تبصرہ	۱۵۹	فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت اور فائدے
۱۷۱	علامہ ابن حجر کا تبصرہ	۱۶۰	فصل: آیتوں کی تعداد
۱۷۲	دیگر حفاظ اور جامعین قرآن صحابہ عنہم کے اسماء	۱۶۰	آیت کی تعریف
۱۷۲	تنبیہ: ابو یزید <small>ؓ</small> کے نام میں اختلاف		
۱۷۲	فائدہ: اُم و رقدہ رضی اللہ عنہا ایک انصاری جامع قرآن صحابیہ		
۱۷۳			

۱۸۱	(۱) متواتر	۱۷۳	فصل: سات قراء صحابہ
۱۸۱	(۲) مشہور	۱۷۳	مدینہ، مکہ، کوفہ، بصرہ، شام کے قراء تابعین
۱۸۲	(۳) آحاد	۱۷۴	سات معروف آئمہ قراءت
۱۸۲	(۴) شاذ	۱۷۴	سات قراء کے دو معروف راوی
۱۸۲	(۵) موضوع	۱۷۴	فن قراءت کے صاحب تصنیف علماء
۱۸۲	ایک اور قسم مدرج اور اس کی مثالیں	۱۷۵	اکیسویں نوع (۲۱)
۱۸۲	تنبیہ اول :	۱۷۵	قرآن کی عالی اور نازل سندیں
۱۸۳	خبر واحد سے کسی عبارت کا قرآن ہونا صحیح نہیں	۱۷۵	علاو اسناد کی پانچ قسمیں
۱۸۳	”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ جز قرآن ہے یا نہیں؟	۱۷۵	قسم اول
۱۸۵	سورۃ الفاتحہ اور معوذتین قرآن میں شامل ہیں یا نہیں؟	۱۷۵	قسم دوم
۱۸۶	تنبیہ دوم: قرآن اور قراءتوں میں فرق	۱۷۵	قسم سوم
۱۸۷	تنبیہ سوم: موجودہ سات قراءتوں سے وہ حروف سبعہ	۱۷۵	موافقت
۱۸۷	مراد نہیں جن کا ذکر حدیث شریف میں آتا ہے	۱۷۵	ابدال
۱۸۷	تنبیہ چہارم: قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی	۱۷۶	مساوات
۱۸۹	اختلاف رونما ہوتا ہے	۱۷۶	مصافات
۱۸۹	خدا نے خود کون سی قراءت اختیار کی ہے؟	۱۷۶	قراءت، روایہ اور طریقہ کی تعریف
۱۸۹	اختلاف قراءت کے فوائد	۱۷۶	قسم چہارم
۱۹۰	تنبیہ پنجم: شاذ قراءت پر عمل کرنے کی بابت اختلاف	۱۷۶	قسم پنجم
۱۹۱	تنبیہ ششم: قراءتوں کی توجیہات پر کتب	۱۷۸	نوع بائیس تا ستائیس
۱۹۱	قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کے فوائد	۱۷۸	متواتر، مشہور، آحاد، موضوع اور مدرج قراءتیں
۱۹۱	ایک قراءت کو دوسری پر ترجیح دینا	۱۷۸	علامہ بلقینی کی تقسیم قراءت
۱۹۱	خاتمہ: ”عبداللہ کی قراءت“ یا ”سالم کی قراءت“ کہنا کیسا ہے؟	۱۷۸	علامہ ابن الجزری کے مطابق صحیح و باطل قراءت آئمہ
۱۹۲	اٹھائیسویں نوع (۲۸)	۱۷۸	سبعہ کی ہر قراءت قابل قبول نہیں ہے
۱۹۲	وقف اور ابتداء کی شناخت	۱۷۸	قبول قراءت میں روایت کی صحت اسناد کا اعتبار ہے نہ
۱۹۲	اس فن کی اہمیت	۱۷۸	کہ نحوی قواعد کا
۱۹۲	صحابہ اوقاف کی تعلیم اسی طرح حاصل کرتے تھے جس	۱۷۹	قراءت میں مصحف کے رسم الخط کی موافقت کے معنی
۱۹۲	طرح قرآن کو سیکھتے تھے	۱۸۰	قراءت کے اسناد کی صحت سے کیا مراد ہے؟
۱۹۲	علم الوقف والابتداء کی ضرورت اور اس کے فوائد	۱۸۰	آئمہ سبعہ کی منزل من اللہ قراءتیں
۱۹۳	فصل: اقسام وقف	۱۸۰	قرآن کی تین قسمیں
۱۹۳	وقف تام	۱۸۱	اقسام قراءت:

۲۰۰	تنبیہ ششم : وقف کے نام و اقسام تجویز کرنا بدعت ہے	۱۹۳	وقف حسن
۲۰۰	تنبیہ ہفتم : وقف اور ابتداء کی تعریف میں علماء کا	۱۹۳	وقف قبیح
۲۰۰	اختلاف	۱۹۳	وقف کی چار قسمیں
۲۰۰	تنبیہ ہشتم : وقف قطع اور سکتہ کا بیان	۱۹۳	وقف تام مختار
۲۰۱	ضوابط :	۱۹۳	وقف کافی جائز
۲۰۱	الذی اور الذین کے مقام پر وصل اور وقف کا	۱۹۳	وقف حسن مفہوم
۲۰۱	قاعدہ	۱۹۳	وقف قبیح متروک
۲۰۱	متشقی کو چھوڑ کر محض متشقی منہ پر وقف کرنا جبکہ متشقی	۱۹۳	وقف کے پانچ مرتبے
۲۰۱	منقطع ہو	۱۹۳	وقف لازم
۲۰۱	جملہ ندائیہ اور منقولہ اقوال پر وقف کرنا	۱۹۵	وقف مطلق
۲۰۲	تکلاً پر وقف کرنے کی بحث	۱۹۵	وقف جائز
۲۰۲	بلی پر وقف کرنے کے قاعدے	۱۹۵	وقف مجزولہ
۲۰۲	نعم پر وقف کرنا	۱۹۵	مرخص بضرورت
۲۰۳	فصل : نکات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت	۱۹۵	قرآن میں وقف کی آٹھ قسمیں
۲۰۳	وقف کرنے کی نو (۹) وجوہات	۱۹۵	وقف کی صرف دو ہی قسمیں مناسب ہیں
۲۰۳	(۱) سکون	۱۹۵	وقف اختیاری، وقف اضطراری
۲۰۳	(۲) روم	۱۹۵	ابتداء ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے
۲۰۳	(۳) اشام	۱۹۷	ابتداء کی چار قسمیں
۲۰۳	(۴) ابدال	۱۹۷	تنبیہات :
۲۰۳	(۵) وقف نقل	۱۹۷	تنبیہ اول : مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے
۲۰۴	(۶) وقف ادغام	۱۹۷	وقف کرنا
۲۰۴	(۷) وقف حذف	۱۹۷	تنبیہ دوم : بناوٹی اور فضول وقف و ابتداء
۲۰۴	(۸) وقف اثبات	۱۹۷	تنبیہ سوم : طویل آیتوں وغیرہ کے موقع پر وقف و
۲۰۴	(۹) الحاق	۱۹۸	ابتداء کی رخصت و اجازت
۲۰۴	قاعدہ : ان اوقاف کے لحاظ سے وقف کرنے میں	۱۹۸	تنبیہ چہارم : جبکہ دونوں حرفوں پر وقف کرنا جائز ہو تو
۲۰۴	مصنف عثمان <small>رحمہ اللہ</small> کے رسم الخط کی پیروی کرنے پر	۱۹۸	کیا کیا جائے ؟
۲۰۴	علمائے قرأت کا اتفاق و اختلاف	۱۹۸	تنبیہ پنجم : کلام تام پر وقف کرنے کے لئے علم القراءة
۲۰۵	انٹیموس نورع (۲۹)	۱۹۹	قصص، نحو اور فقہ جاننے کی ضرورت ہے
۲۰۵	ان آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے		
۲۰۵	مفصول ہیں		

۲۱۱	کن الفاظ و حروف کا امالہ کیا جاتا ہے؟	۲۰۵	آیت: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اِلَى قَوْلِهِ فَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ کی مثال
۲۱۲	خاتمہ: امالہ پر بعض علماء کے اعتراض اور اس کے جوابات	۲۰۵	قوله تعالى "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُوحُونَ فِي الْبَلْعِ" الآیہ استطراد اور حسن التخلّص کے قبیل سے ہے
۲۱۲	قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے	۲۰۶	قوله تعالى "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ" والآیہ کی مثال
۲۱۳	اکیسویں نوع (۳۱)	۲۰۷	قرآن میں چند وہ مقامات جہاں مختلف لوگوں کے اقوال اس طرح برابر رکھ دیئے گئے ہیں کہ پہچان مشکل ہوتی ہے
۲۱۳	ادغام، اظہار، اخفاء اور انقلاب	۲۰۷	تیسویں نوع (۳۰)
۲۱۳	ادغام کی تعریف اور اس کی قسمیں	۲۰۸	امالہ اور فتح
۲۱۳	ادغام کبیر	۲۰۸	امالہ اور فتح فصحاء عرب کی مشہور لغتیں ہیں
۲۱۳	وجہ تسمیہ	۲۰۸	امالہ حروف سبعہ میں داخل ہے
۲۱۳	وہ قراء جن کی طرف یہ منسوب ہے اور وہ جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا	۲۰۸	صحابہ رضی اللہ عنہم قراءت میں الف اور ی کو یکساں سمجھتے تھے
۲۱۳	متماثلین میں ادغام	۲۰۸	ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا "طہ" کسر کے ساتھ پڑھنا
۲۱۳	متجانسین اور متقاربین میں ادغام	۲۰۸	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت امالہ کے ساتھ
۲۱۵	حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم فیہ کی مثالیں	۲۰۹	امالہ کی تعریف اور امالہ کی قسمیں
۲۱۵	تنبیہ: ادغام میں بعض علماء کا اتفاق و اختلاف	۲۰۹	امالہ کی کوئی قسم بہتر ہے
۲۱۵	ضابطہ: قرآن میں ابو عمرو کے نزدیک حروف مثلین اور متقاربین کے ادغام کی تعداد	۲۰۹	فتح کی تعریف اور اس کی قسمیں
۲۱۸	ادغام صغیر اور اس کی تعریف	۲۰۹	شدید
۲۱۸	جائز ادغام صغیر اور اس کی دو قسمیں	۲۰۹	فتح متوسط
۲۱۹	قاعدہ: واجب ادغام کی تعریف اور مثالیں	۲۰۹	امالہ فتح کی ایک شاخ ہے
۲۱۹	فائدہ: بعض علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو مکروہہ جانا ہے	۲۱۰	امالہ پر بحث کے پانچ وجوہ
۲۱۹	تذنیب: نون ساکن اور تنوین کے چار احکام	۲۱۰	امالہ کے دس اسباب
۲۲۰	(۱) اظہار	۲۱۰	امالہ کی وجہیں
۲۲۰	(۲) ادغام	۲۱۱	مناسبت
۲۲۰	(۳) انقلاب	۲۱۱	اشعار اور اس کی تین قسمیں
۲۲۰	(۴) اخفاء	۲۱۱	امالہ کا فائدہ
۲۲۱	بیسویں نوع (۳۲)	۲۱۱	کن کن قاریوں نے امالہ کیا ہے
۲۲۱	مد اور قصر	۲۱۱	
۲۲۱	مد کا ثبوت حدیث سے	۲۱۱	
۲۲۱	مد اور قصر کی تعریف	۲۱۱	

۲۲۱	قاعده : جب قوی اور ضعیف دو سبب یکجا جمع ہو جائیں	۲۲۱	حرف مد کی تین قسمیں
۲۲۲	تو کیا کیا جائے؟	۲۲۱	لفظی سبب
۲۲۲	قاعده : قرآن کے مدات کی دس وجوہ	۲۲۱	(۱) الف مطلقاً
۲۲۲	۱۔ مد الجحر	۲۲۱	(۲) واو ساکن جس کا مقابل مضموم ہو
۲۲۲	۲۔ مد العدل	۲۲۱	(۳) ے ساکن جس کا مقابل مکسور ہو
۲۲۲	۳۔ مد التکلیف	۲۲۱	مد کے دو اسباب
۲۲۲	۴۔ مد البسط	۲۲۱	(۱) ہمزہ کا آنا
۲۲۲	۵۔ مد روم	۲۲۱	(ب) سکون کا آنا
۲۲۵	۶۔ مد الفرق	۲۲۱	لازمی
۲۲۵	۷۔ مد البیہ	۲۲۲	عارضی
۲۲۵	۸۔ مد المبالغہ	۲۲۲	اس کی وجہ سے مد آنے کی علت
۲۲۵	۹۔ مد البدل من الہمزہ	۲۲۲	ان مدوں کی بعض اقسام میں قراء کا اختلاف اور
۲۲۵	۱۰۔ مد الاصل	۲۲۲	اتفاق
۲۲۶	تینتیسویں نوع (۳۳)	۲۲۲	مد ہمزہ متصل کے دو مرتبے ہیں
۲۲۶	تحقیف ہمزہ	۲۲۲	مد ساکن کی مقدار
۲۲۶	تحقیف ہمزہ کی وجہ	۲۲۲	مد منفصل کے نام
۲۲۶	تحقیف ہمزہ میں اہل حجاز کا خصوص	۲۲۲	۱۔ مد انفصل
۲۲۶	یہ نظریہ غلط ہے کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے	۲۲۲	۲۔ مد البسط
۲۲۶	تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں	۲۲۲	۳۔ مد الاعتبار
۲۲۶	۱۔ اس کی حرکت نقل کر کے حرف ساکن ماقبل کو	۲۲۲	۴۔ مد حرف بحر
۲۲۶	دے دینا	۲۲۲	۵۔ مد جائز
۲۲۶	۲۔ ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے	۲۲۲	مد منفصل کے سات مرتبے
۲۲۷	ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا	۲۲۳	مد کے مراتب کا اندازہ الفوں کی تعداد سے کرنا
۲۲۷	۳۔ ہمزہ اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا	۲۲۳	مد سکون عارضی کی مقدار
۲۲۷	۴۔ ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینا	۲۲۳	معنوی سبب: نفی میں مبالغہ کا قصد
۲۲۸	چونتیسویں نوع (۳۴)	۲۲۳	مد تعظیم یا مد مبالغہ
۲۲۸	قرآن کے تحمل (اٹھانے) کی کیفیت	۲۲۳	"لا" تمزیہ کا مد
۲۲۸	قرآن کا حفظ کرنا اُمت پر فرض کفایہ ہے	۲۲۳	مبالغہ نفی کے مد کی مقدار
۲۲۸	محدثین کے نزدیک تحمل کی صورتیں حسب ذیل ہیں	۲۲۴	قاعده : جب مد کا سبب متغیر ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

۲۳۲	چودہواں	۲۲۸	شیخ کے زور و قراءت کرنے کا مطلب اور قرآن پڑھنے کی دلیل
۲۳۲	پندرہواں	۲۲۹	شیخ کے سامنے قراءت کرنے کا طریقہ
۲۳۲	سولہواں	۲۲۹	زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قراءت کرنا
۲۳۲	سترہواں	۲۲۹	فصل : قراءت کی تین کیفیتیں
۲۳۲	بعض قریب المخرج اور مرکب حروف کا ذکر اور ان میں باہمی فروق کا بیان	۲۲۹	اول : تحقیق
۲۳۲	تجوید کی تعریف میں قصیدہ	۲۲۹	دوم : قراءۃ الحدیر
۲۳۲	فائدہ : قراءت قرآن میں بدعات مثلاً غنا (راگ) ترعید، ترقیص، قطریب، تجزین، تحریف وغیرہ	۲۲۹	سوم : قراءۃ تدویر
۲۳۳	فصل : قراءتوں کے الگ الگ اور سب اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت پانچویں صدی تک سلف کا دستور قراءۃ	۲۳۰	تنبیہ : ترتیل و تحقیق کے مابین فرق
۲۳۳	قراءتوں کو جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے	۲۳۰	فصل : تجوید کی ضرورت و اہمیت
۲۳۳	اول جمع بالحرف	۲۳۰	تجوید کی تعریف
۲۳۳	قراءتوں کو جمع کرنے کے لئے پانچ شرطیں	۲۳۰	لحن کی تعریف
۲۳۳	۱۔ حسن الوقف	۲۳۰	تجوید سیکھنے کا بہترین طریقہ
۲۳۳	۲۔ حسن الابداء	۲۳۰	ترقیق کا بیان
۲۳۳	۳۔ حسن الاداء	۲۳۱	مخارج حروف کی تعداد
۲۳۳	۴۔ مرکب نہ کرنا	۲۳۱	حروف کے مخرج معلوم کرنے کا طریقہ
۲۳۳	۵۔ قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا	۲۳۱	حروف کے سترہ (۱۷) مخارج کا بیان
۲۳۵	آخری شرط پر ابن الجوزی کا اعتراض	۲۳۱	پہلا
۲۳۵	قراءتوں کو جمع کرنے میں تناسب کی رعایت	۲۳۱	دوسرا
۲۳۵	حروف میں تداعل اور عطف کرنے کی بابت قاری کا فرض	۲۳۱	تیسرا
۲۳۵	قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں	۲۳۱	چوتھا
۲۳۵	قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟	۲۳۱	پانچواں
۲۳۵	فائدہ اول : قرآن کی آیت کو نقل کرنے کے لئے کسی	۲۳۱	چھٹا
۲۳۶	سند کی ضرورت نہیں	۲۳۱	ہفتم
		۲۳۱	ہشتم
		۲۳۱	نہم
		۲۳۱	دہم
		۲۳۱	یازدہم
		۲۳۲	بارہواں
		۲۳۲	تیرہواں

۲۳۶	مسئلہ : باواز بلند قراءت کی جائے یا آہستہ؟	۲۳۶	فائدہ دوم : قراءت سکھانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے۔
۲۳۶	مسئلہ : مصحف کو دیکھ کر قرأت کی جائے یا حافظہ سے؟	۲۳۶	فائدہ سوم : قراءت کی سند دینے کے لئے معاوضہ طلب کرنا۔
۲۳۷	مسئلہ : قراءت کرنے میں بھول جائے تو کیا کرے؟	۲۳۶	قرت کی تعلیم پر اجرت لینا۔
۲۳۷	مسئلہ : کسی سے بات کرنے کے لئے قراءت کو بند کر دینا	۲۳۷	تعلیم کی تین صورتیں۔
۲۳۸	مسئلہ : غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص) ترجمہ پڑھنا	۲۳۷	فائدہ چہارم : سند دینے سے پہلے طالب علم کا امتحان لینا۔
۲۳۸	مسئلہ : قرأت شاذ کا پڑھنا۔	۲۳۷	قرت کے محقق کے لئے فن قراءت کی کوئی کتاب حفظ کرنا ضروری ہے۔
۲۳۸	مسئلہ : مصحف کی ترتیب کے مطابق قراءت کرنا۔	۲۳۷	فائدہ پنجم : قرآن کی قراءت انسانوں کی مابہ الامتیاز خصوصیت ہے۔
۲۳۹	مسئلہ : قراءت کو پورا ادا کرنا اور دو قراءتوں کو باہم ملانا	۲۳۷	پینتیسویں نوع (۳۵)
۲۵۰	مسئلہ : قراءت کو خاموشی سے سُننا۔	۲۳۸	تلاوت قرآن اور اس کی تلاوت کرنے والے کے آداب
۲۵۰	مسئلہ : آیت مجدہ پڑھنے کے وقت مجدہ کرنا۔	۲۳۸	کثرت سے قرآن کی قراءت اور تلاوت کرنا مستحب ہے
۲۵۰	مسئلہ : قراءت قرآن کے مختار اور افضل اوقات۔	۲۳۸	مسئلہ : کتنی مدت میں قرآن ختم کرنا چاہئے۔
۲۵۰	مسئلہ : ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا۔	۲۳۸	مسئلہ : قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔
۲۵۱	مسئلہ : سورۃ الضحیٰ سے آخر تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا	۲۴۰	مسئلہ : قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے۔
۲۵۲	مسئلہ : ختم قرآن کے بعد دعا مانگنا۔	۲۴۰	مسئلہ : قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے۔
۲۵۲	مسئلہ : ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا۔	۲۴۰	مسئلہ : قبلہ رو ہو کر باطمینان قراءت کرنا۔
۲۵۲	مسئلہ : ختم قرآن کے وقت سورۃ ”الاخلاص“ کی تکرار کرنا۔	۲۴۰	مسئلہ : تعظیم قرآن کے لئے مسواک کرنا۔
۲۵۲	مسئلہ : قراءت قرآن کو ذریعہ معاش بنانا۔	۲۴۱	مسئلہ : قراءت سے پہلے ”اعوذ باللہ“ پڑھنا۔
۲۵۲	مسئلہ : ”میں فلاں آیت بھول گیا“ کہنا۔	۲۴۲	مسئلہ : ہر سورۃ کے شروع میں ”بسم اللہ“ پڑھنا۔
۲۵۳	مسئلہ : میت کو قراءت کا ایصال ثواب۔	۲۴۲	مسئلہ : قراءت میں نیت کرنا۔
۲۵۳	فصل : قرآن سے اقتباس کرنا۔	۲۴۲	مسئلہ : قراءت کی آیت میں ترتیل کرنا۔
۲۵۳	اقتباس کی تعریف۔	۲۴۳	مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی سمجھنا اور بغور کرنا۔
۲۵۳	قرآن سے اقتباس کرنے کو جواز و عدم جواز پر مالکیہ اور شوافع کی رائے اس کے متعلق ابن السلام کی رائے	۲۴۳	مسئلہ : کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنا۔
۲۵۳	لطم و شعر میں قرآن کی تضمین۔	۲۴۳	مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا۔
۲۵۳	اقتباس کی تین قسمیں۔	۲۴۵	مسئلہ : قراءت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی۔
۲۵۳	مقبول۔	۲۴۵	مسئلہ : قرآن کی قراءت تفخیم کے ساتھ کرنا۔
۲۵۳	مباح۔		
۲۵۳	مردود۔		

۲۹۴	سنتیویں نوع (۳۷)	۲۵۴	امام ابو منصور کے اشعار میں قرآن کی تضمین اور اس پر تبصرہ
۲۹۴	قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سواء دوسری عربی زبانوں کے کون سے الفاظ ہیں	۲۵۴	دیگر علماء کے اشعار میں قرآن کی تضمین کا وجود
۲۹۴	مختلف غیر حجازی قبائل عرب کی زبانوں کے چند الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں	۲۵۵	قرآنی آیات کو عام بات چیت یا ضرب المثل کی طرح استعمال کرنا
۲۹۵	قرآن کے غیر حجازی الفاظ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نافع بن الازرق سے بیان کئے ہیں	۲۵۶	الفاظ قرآن کو نظم وغیرہ میں استعمال کرنا
۲۹۵	مختلف عرب قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں	۲۶۵	خاتمہ: قرآن کی ضرب الامثال میں کمی بیشی کرنا
۲۹۵	کنانہ کی بول چال کے الفاظ	۲۵۷	چھٹیویں نوع (۳۶)
۲۹۵	حذیل کی بول چال کے الفاظ	۲۵۷	قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت
۲۹۶	لغت حمیر کے الفاظ	۲۵۷	غرائب القرآن پر تصانیف
۲۹۶	لغت جرہم کے الفاظ	۲۵۷	اس فن کی اہمیت
۲۹۶	ازدھوۃ کی زبان کے الفاظ	۲۵۷	غرائب القرآن کو معلوم کرنے کا طریقہ
۲۹۶	ثعم کی زبان کے الفاظ	۲۵۷	غرائب القرآن سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی لاعلمی
۲۹۶	قیس غیلان کی لغت سے	۲۵۸	فصل: مفسر کے لئے اس فن کے علم کی ضرورت
۲۹۶	بنو سعد العشرہ کی لغت سے	۲۵۸	غرائب القرآن کی تفسیر جو ابن ابی طلحہ کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے
۲۹۶	کندہ کی لغت سے	۲۵۸	سورۃ البقرہ سے لے کر آخر قرآن تک قرآن میں استعمال ہونے والے غرائب القرآن کی تفصیل اور ہر لفظ کے علیحدہ علیحدہ معنی
۲۹۶	عذہ کی لغت کے الفاظ	۲۵۹	بقیہ غرائب القرآن کی تفسیر جو ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے
۲۹۶	حضر موت کی لغت سے	۲۶۶	فصل: قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر اشعار جاہلیت سے استدلال
۲۹۶	غسان کی لغت سے	۲۶۸	غرائب القرآن کی تشریح میں اشعار سے استشہاد کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب
۲۹۶	مزینہ کی لغت سے	۲۶۸	غرائب القرآن کی بابت نافع بن الازرق کے سوالات اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جوابات اور ان کا اشعار عرب سے استشہاد
۲۹۶	لحم کی لغت سے	۲۶۹	مسائل نافع بن الازرق کی روایت کے دیگر طریق
۲۹۶	جدام کی لغت سے	۲۹۳	
۲۹۷	بنی حنیفہ کی لغت سے		
۲۹۷	یمامہ کی لغت سے		
۲۹۷	سبا کی لغت سے		
۲۹۷	سلیم کی لغت سے		
۲۹۷	عمارۃ کی لغت سے		
۲۹۷	طی کی لغت سے		

۲۹۷	خزائنہ کی لغت سے	غیر عربی الفاظ کے قرآن مجید میں آنے کی بابت ابو عبیدہ	۳۰۱
۲۹۷	عمان کی لغت سے	کی متوازن اور منصفانہ رائے	۳۰۱
۲۹۷	تمیم کی لغت سے	قرآن میں آنے والے غیر عربی الفاظ کی فہرست، ان	۳۰۲
۲۹۷	انمار کی لغت سے	کے معنی اور مأخذ	۳۰۲
۲۹۷	اشعر یحییٰ کی لغت سے	قرآن مجید کے سو معرب الفاظ کی منظوم فہرست	۳۰۹
۲۹۷	اوس کی لغت سے	اُنٹالیسویں نوع (۳۹)	۳۱۰
۲۹۷	خزرج کی لغت سے	وجوہ اور نظائر کا بیان	۳۱۰
۲۹۷	مدین کی لغت سے	وجوہ اور نظائر کی تعریف	۳۱۰
۲۹۷	قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود	وجوہ اور نظائر میں فرق	۳۱۰
۲۹۷	ہیں	علم الوجوہ والنظائر کی اہمیت	۳۱۰
۲۹۷	چند اور غیر حجازی زبان کے الفاظ	قرآن مجید میں کئی وجوہ رکھنے والے چند خاص	۳۱۱
۲۹۸	بنو نصر بن معاویہ کی لغت سے	الفاظ	۳۱۱
۲۹۸	ثقیف کی لغت سے	فصل: بعض دیگر الفاظ جو قرآن مجید میں عام معنی سے	۳۱۳
۲۹۸	عک کی لغت سے	ہٹ کر مخصوص معنی کے لئے آئے ہیں	۳۱۳
۲۹۸	قرآن کا نزول قریش کی زبان میں ہونے کا مطلب	غضو کی تین قسمیں	۳۱۵
۲۹۸	قرآن کا اکثر حصہ حجازی زبان میں نازل ہوا	چالیسویں نوع (۴۰)	۳۱۷
۲۹۸	بعض الفاظ کو نصب دینے میں اہل حجاز کی زبان کا اتباع	اُن ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت	۳۱۷
۲۹۸	فائدہ: قرآن میں قریش کی لغت کے صرف تین غریب	ہوتی ہے	۳۱۷
۲۹۸	لفظ آئے ہیں	ادوات سے مراد اور اس موضوع کی اہمیت	۳۱۷
۲۹۹	اڑتیسویں نوع (۳۸)	ہمزہ کا دو طرح استعمال	۳۱۸
۲۹۹	قرآن میں عربی زبان کے ماسواء دیگر زبانوں کے	بطور استفہام اور اس کی خصوصیت	۳۱۸
۲۹۹	الفاظ کا پایا جانا	فائدہ: ہمزہ استفہام کے معنی میں تبدیلی کی صورتیں	۳۱۸
۲۹۹	ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ کے قول کی توجیہ کہ قرآن میں	قریب کے لئے بطور نداء	۳۱۹
۲۹۹	فلاں لفظ فلاں غیر عربی زبان کا ہے	”احد“ اور ”واحد“ میں سات امتیازی فرق	۳۱۹
۲۹۹	قرآن میں غیر عربی الفاظ آنے کی توجیہات اور قرآن	سورۃ اخلاص میں ”احد“ پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۹
۲۹۹	میں عجمی الفاظ آنے کے دلائل	”احد“ کے استعمال کے دو طریقے	۳۲۰
۳۰۰	قرآن میں معرب الفاظ آنے کی حکمت اور فوائد	”اذ“ کے استعمال کی چار قسمیں	۳۲۰
۳۰۰	لفظ ”اِسْتَبْرَافُ“ کے موزوں و فصیح ترین ہونے	فائدہ: ”ان“ اور ”اذ“ میں فرق	۳۲۱
۳۰۰	کی دلیل	تعلیلیہ (سیبیہ) ہو کر	۳۲۱

مسئلہ: "اِذَا" کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا	۳۲۱	لازم ہے	۳۲۱	بظور عرض	۳۲۹	"اَلَا" کے استعمال کی صورتیں۔ بطور تنبیہ، بطور تخصیض،
"اِذَا" کے استعمال کے دو طریقے	۳۲۲	(۱) مفاعلات (امرنا گہانی) کے لئے	۳۲۲	"اَلَا" تخصیض کے معنی میں استعمال	۳۲۹	
(۲) "اِذَا" غیر مفاعلاتیہ	۳۲۲	تنبیہیں:	۳۲۲	"اَن" اور "اَلَا" کا مرکب "اَلَا"	۳۲۹	
(اول) "اِذَا" کا ناصب اور اس کا جواب	۳۲۳	(دوم) "اِذَا" کا استعمال ماضی، حال اور مستقبل کے	۳۲۳	۱۔ استثناء کے لئے	۳۲۹	اَلَا: اس کے استعمال کی صورتیں۔
استمرار کے لئے	۳۲۳	سوم) "اِذَا" اور "اِذَا مَا" کا ذکر	۳۲۳	۲۔ غیر کے معنی میں آتا ہے	۳۲۹	
(چہارم) "اِذَا" اور "اِن" شرطیہ میں فرق	۳۲۳	(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں "اِذَا" اور "اِن" کا فرق	۳۲۳	۳۔ بدل کے معنی میں آتا ہے	۳۳۰	
خاتمہ: "اِذَا" زائد بھی ہوتا ہے	۳۲۳	اذن اور اذن کے معنی	۳۲۳	۴۔ بدل کے معنی میں آتا ہے	۳۳۰	
"اذن" کی دو قسمیں	۳۲۳	تنبیہات اول: "اذن" اور "اِذَا" میں فرق	۳۲۳	فائدہ: "اَلَا" کے لازم معنی	۳۳۰	
تنبیہ دوم: "اذن" پر نون سے تبدیل شدہ الف کے	۳۲۳	ساتھ وقد کیا جاتا ہے	۳۲۳	الان: یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے	۳۳۰	
اُف: اس کے معنی	۳۲۶	"اُف" کے مختلف معانی	۳۲۶	الان کا الف لام	۳۳۰	
"اُف" کی مختلف قراءتیں	۳۲۶	اَل: "اَل" کے استعمال کے تین طریقے	۳۲۶	"الی" کے مشہور معنی، انتہائے غایت	۳۳۰	
اَل: "اَل" کے استعمال کے تین طریقے	۳۲۶	(۱) "اَلَذی" وغیرہ کے معنی میں اسم موصول	۳۲۶	"الی" کے دیگر معنی	۳۳۱	
(۲) الف لام حرف تعریف	۳۲۶	عہد کا الف لام	۳۲۶	ظرفیت	۳۳۱	
(۳) الف لام زائد	۳۲۸	(۱) لازم	۳۲۸	"لام" کے مترادف ہونا	۳۳۱	
(۲) غیر لازم	۳۲۸	مسئلہ: اسم "اللہ" کے الف لام کی بحث	۳۲۸	تبین	۳۳۱	
خاتمہ: الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا	۳۲۸	تنبیہ اول: "اَلَمْ" جو متصل بھی ہے اور منقطع بھی	۳۲۸	توکید	۳۳۱	
		تنبیہ دوم: "اَلَمْ" زائد	۳۳۳	تنبیہ: "الی" کا استعمال بطور اسم	۳۳۱	
		اَمَّا: اس کے حرف ہونے کی دلیل اور حرف تفصیل قرار	۳۳۳	"اَللّٰهُمَّ" اس کی اصل	۳۳۱	
		پانے کی وجہ اس کے تکرار ترک کرنے کی وجہ	۳۳۳	یہی اسم اعظم ہے	۳۳۲	
		"اَمَّا" کا تاکید کے لئے آتا	۳۳۳	"اَم" کی دو قسمیں	۳۳۲	
				چار طرح کا فرق	۳۳۲	
				منقطع اس کی تین قسمیں	۳۳۳	
				تنبیہ اول: "اَم" جو متصل بھی ہے اور منقطع بھی	۳۳۳	
				تنبیہ دوم: "اَم" زائد	۳۳۳	

۳۳۸	وجہ اول	۳۳۳	تنبیہ : وہ "اِمَّا" جو "اَمْ" اور "مَّا" سے مرکب ہے
۳۳۸	وجہ دوم	۳۳۳	"اِمَّا" اس کے متعدد معانی
۳۳۸	تیسری وجہ	۳۳۳	(۱) ابہام
۳۳۸	"اِنْ" اس کے استعمال کے طریقے	۳۳۳	(۲) تخییر
۳۳۸	اول وجہ	۳۳۳	(۳) تفصیل
۳۳۹	دوسری وجہ	۳۳۳	تنبیہیں اول : "اِمَّا" عاطفہ اور غیر عاطفہ
۳۳۹	اُنہی : "کَيْفَ" کے معنی	۳۳۳	تنبیہ دوم : "اِمَّا" اور "اَوْ" کے مابین فرق
۳۳۹	اول	۳۳۳	تنبیہ سوم : وہ "اِمَّا" جو "اِنْ" اور "مَّا" سے
۳۳۹	دوم	۳۳۳	"مُرْتَب" ہے
۳۳۹	سوم	۳۳۳	"اِنْ" کے استعمال کی وجہ۔ شرطیہ، نافیہ
۳۳۹	"اَوْ" کے مختلف معانی	۳۳۳	اول
۳۳۹	قسم اول :	۳۳۵	وجہ دوم
۳۳۹	قسم دوم :	۳۳۵	فائدہ : قرآن میں "اِنْ" نافیہ ہی آیا ہے
۳۳۹	تنبیہات اول : متقدمین کے نزدیک "او" کئی	۳۳۵	وجہ سوم
۳۴۰	باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لئے آتا ہے	۳۳۵	وجہ چہارم
۳۴۱	تنبیہ دوم : "نہی" میں آنے والا "او"	۳۳۶	وجہ پنجم
۳۴۱	تنبیہ سوم : "او" کے عدم تشریک پر مبنی ہونے کی	۳۳۶	چھٹی وجہ "فَذَ" کے معنی میں
۳۴۱	صورت میں ضمیر بالا افراد کا رجوع	۳۳۶	فائدہ : قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں "اِنْ" بصورت
۳۴۱	فائدہ : قرآن میں "او" صرف تخییر ہی کے لئے آیا ہے	۳۳۶	شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں
۳۴۱	"اولیٰ" اس کے معنی اور اس کی اصل کے متعلق اہل	۳۳۶	"اَنْ" کے استعمال کی وجہ
۳۴۱	لغت کے اقوال	۳۳۶	پہلی وجہ
۳۴۲	ای : کے استعمال کے طریقے	۳۳۷	دوسری وجہ
۳۴۲	آئی : کے استعمال کے طریقے	۳۳۷	تیسری وجہ
۳۴۲	اول : شرطیہ	۳۳۷	چوتھی وجہ
۳۴۲	دوم : استفہامیہ	۳۳۷	پانچویں وجہ
۳۴۲	سوم : موصولہ	۳۳۸	چھٹی وجہ
۳۴۲	چہارم : یہ کہ ای اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے	۳۳۸	ساتویں وجہ
۳۴۳	والا کلمہ ہوتا ہے	۳۳۸	آٹھویں وجہ
۳۴۳	ایا : اس کے ضمیر ہونے میں علماء کا اختلاف	۳۳۸	"اِنْ" اس کے استعمال کے طریقے

۳۴۸	جعل کے استعمال کے پانچ طریقے	۳۴۳	”ایّا“ کے بارے میں سات لغتیں آئی ہیں
۳۴۸	اول : صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام	۳۴۳	ایّاں : مستقبل کے استفہام کے لئے آتا ہے
۳۴۸	دوم : ”اَوْحَدَ“ کے بجائے	۳۴۳	یہ تفحیم کے لئے آتا ہے
۳۴۸	سوم : ایک چیز سے دوسری چیز کو پیدا کرنے کے معنی میں	۳۴۳	ایّین : مکان کا استفہام ہے
۳۴۸	چہارم : ایک شے کو ایک حالت سے دوسری حالت	۳۴۴	”ب“ اس کے متعدد معانی
۳۴۸	میں کر دینے کے معنی میں	۳۴۴	اول الصاق
۳۴۸	پنجم : ایک شے سے اسی شے پر حکم لگانے میں	۳۴۴	دوم تعدیۃ
۳۴۸	حاشا : یہ تنزیہ کے معنی میں آتا ہے	۳۴۴	سوم استعانت
۳۴۸	اس کے حرف جر نہ ہونے کی دلیل	۳۴۴	چہارم بہیت
۳۴۸	اس کو توین نہ دینے کی وجہ	۳۴۴	پنجم مصاحبت
۳۴۸	بعض نحوی اس کو اسم فعل بتاتے ہیں	۳۴۴	ششم ظرفیت
۳۴۹	”حتّٰی“ اور ”الیّ“ کے مابین فرق	۳۴۴	ہفتم استعلاء
۳۴۹	بعض حالت میں حتّٰی کے تین معانی	۳۴۴	ہشتم مجاوزۃ
۳۴۹	۱۔ ”الیّ“ کا مترادف	۳۴۴	نہم جمع
۳۴۹	۲۔ ”کحّٰی“ کا مترادف	۳۴۴	دہم غایت
۳۴۹	۳۔ استثناء میں ”الا“ کا مترادف	۳۴۴	یازدہم مقابلہ
۳۴۹	مسئلہ : غایہ مغیا کی بحث	۳۴۴	دوازہم تاکید ”ب“ زائد کے لئے
۳۴۹	دوسرا قول	۳۴۵	فائدہ : قوله تَوَلَّوْا رُؤُوسَكُمْ کی ”ب“ پر بحث
۳۴۹	تیسرا قول	۳۴۵	بَلّٰی بطور حرف اضراب
۳۵۰	تنبیہ : حتّٰی ابتدائیہ عاطفہ بھی ہوتا ہے	۳۴۶	بلی : اس کی اصل اور اس کے استعمال کے دو طریقے
۳۵۰	فائدہ : حتّٰی کو عتّٰی پڑھنا	۳۴۶	موضع اول :
۳۵۰	حِیْثُ : یہ ظرف مکان ہے اور ظرف زبان بھی	۳۴۶	موضع دوم :
۳۵۰	حِیْثُ : معرب ہے یا نہی؟	۳۴۶	بِسْ
۳۵۰	حِیْثُ کے ظرف ہونے کی تردید	۳۴۶	رَبِّیْنَ
۳۵۱	دُوْنُ	۳۴۷	(الْقَاتِ)
۳۵۱	دُوْ : صرف اضافت کے ساتھ مستعمل ہے	۳۴۷	تَبَارَكَ
۳۵۱	صَلَحِبْ کی بہ نسبت دُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ	۳۴۷	نَمّ یہ حرف تین امور کا مقتضی ہے
۳۵۱	بلغ ہے	۳۴۷	فائدہ : نحو یان کوفہ کے نزدیک ”نَمّ“ واو اور فا کا
۳۵۱	ذالنون اور کصاحب الخوت میں فرق	۳۴۷	قائم مقام ہے
۳۵۱	رُوْیْدَا	۳۴۸	نَمّ

۳۵۵	پنجم	۳۵۲	رَبُّ: اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں
۳۵۵	ششم	۳۵۲	اول
۳۵۵	فائدہ: ”علی“ کے بعض مخصوص معانی	۳۵۲	دوم
۳۵۵	تنبیہ: ”علی“ اسم بھی وارد ہوتا ہے	۳۵۲	سوم
۳۵۶	”عَنْ“ کے مختلف معانی	۳۵۲	چہارم
۳۵۶	اول	۳۵۲	پنجم
۳۵۶	دوم	۳۵۲	ششم
۳۵۶	سوم	۳۵۲	ہفتم
۳۶۵	چہارم	۳۵۲	ہشتم
۳۵۶	پنجم	۳۵۲	الکسین: س کے معنی
۳۵۶	ششم	۳۵۲	”س“ اور ”سَوْف“ میں فرق
۳۵۶	تنبیہ: ”عَنْ“ سے پہلے من آئے تو عن اسم ہو جاتا ہے	۳۵۲	سین: استمرار کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ مستقبل کا
۳۵۶	”عَسَى“ کے معانی ترجی اور اشفاق	۳۵۳	”سَوْف“ کا استعمال مستقبل بعید کے لئے
۳۵۶	یہ قریب کے معنی میں آتا ہے	۳۵۳	”س“ کے برعکس اس پر لام داخل ہوتا ہے
۳۵۶	”عَسَى“ بطور صیغہ واحد کے ساتھ آتا ہے	۳۵۳	”سَوْف“ کا استعمال وعید اور تہدید کے لئے
۳۵۶	”عَسَى“ استفہام میں صیغہ جمع کے ساتھ آتا ہے	۳۵۳	”سَوَاء“ کے مختلف معانی
۳۵۶	قرآن میں ”عَسَى“ ہر جگہ واجب ہی کے معنی میں آیا ہے	۳۵۳	۱۔ مستوی
۳۵۷	”عَسَى“ کا استعمال ترغیب و ترہیب کے لئے	۳۵۳	۲۔ وسط
۳۵۷	”عَسَى“ کا استعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں قطع و یقین کے لئے	۳۵۳	۳۔ تام
۳۵۷	”عَسَى“ فعل ماضی ہے یا فعل مستقبل	۳۵۳	۴۔ غیر
۳۵۷	تنبیہ: ”عَسَى“ کا ورود قرآن شریف میں دو جہوں پر	۳۵۳	سَاءَ:
۳۵۸	ہوا ہے	۳۵۳	سُبْحَانَ:
۳۵۸	عِنْدَ: موجودگی اور قرب کے موقعوں پر اس کا استعمال	۳۵۳	”ظَنَّ“ کے دو معانی۔ خیال غالب اور یقین
۳۵۸	عِنْدَ: لَدَى اور لَدُن کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے	۳۵۴	قرآن میں اس لفظ کے ان میں سے کوئی ایک معنی متعین کرنے کے دو قاعدے
۳۵۹	غیر: معرفہ آنے کی شرط	۳۵۵	”علی“ کے مختلف معانی
۳۵۹	غیر بطور ”لا“ نافیہ کے آئے تو حال واقع ہوتا ہے	۳۵۵	اول
۳۵۹	اگر اس کی جگہ ”اَلَا“ آسکے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے	۳۵۵	دوم
۳۵۹	الْقَاءُ عاطفہ: کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے	۳۵۵	سوم
۳۵۹	(اول) ترتیب	۳۵۵	چہارم

۳۶۳	اس کی ماضی کی نفی بمعنی اثبات اور مضارع کی نفی بمعنی نفی آئی ہے	۳۵۹	(دوم) تعقیب
۳۶۴	اس کی نفی بھی نفی اور اس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے	۳۶۰	(سوم) سببیت کے لئے
۳۶۴	فائدہ : ”کناد“ بمعنی ”آزاد“ کے بھی آتا ہے	۳۶۰	بلا عطف محض سببیت
۳۶۴	”کنان“ کے معنی انقطاع (گزرنا) یہ دوام و استمرار کے معنی میں بھی آتا ہے	۳۶۰	فی : کے مختلف معانی
۳۶۴	قرآن میں ”کان“ پانچ طریقے سے آیا ہے	۳۶۰	(۱) ظرفیت :
۳۶۴	کنتم اور انتم میں فرق	۳۶۱	(۲) مصاحبت :
۳۶۵	کان ، یبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے	۳۶۱	(۳) تعلیل :
۳۶۵	یہ حضر کے اور وَجَد کے معنی میں بھی آتا ہے	۳۶۱	(۴) استعلاء :
۳۶۵	یہ تاکید کے لئے بھی آتا ہے	۳۶۱	(۵) بمعنی حرف ”با“ (ب) :
۳۶۵	”کان“ اس کی اصل	۳۶۱	(۶) بمعنی الی :
۳۶۵	کاف تشبیہ اور اِنْ کا مرکب	۳۶۱	(۷) بمعنی مِنْ :
۳۶۵	یہ بے حد قوی مشابہت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے	۳۶۱	(۸) بمعنی عَنْ :
۳۶۵	”کان“ ظن اور شک کے لئے آتا ہے	۳۶۱	(۹) مُقَابَلَت :
۳۶۵	”کَانِ“ اس کی اصل	۳۶۱	(۱۰) بمعنی توکید :
۳۶۵	کاف تشبیہ اور اَنْ کا مرکب	۳۶۱	”قَدْ“ کے مختلف معانی
۳۶۵	اس کی کئی لغتیں اور تلفظ	۳۶۱	۱۔ تحقیق
۳۶۵	کَذَا	۳۶۱	۲۔ تقریب
۳۶۵	”کُلُّ“ استغراق کے لئے آتا ہے، اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال	۳۶۱	۳۔ تعلیل
۳۶۶	۱۔ کسی اسمِ مکرمہ یا معرفہ کی صفت ہو	۳۶۲	۴۔ تکثیر
۳۶۶	۲۔ معرفہ کی تاکید کے لئے	۳۶۲	۵۔ توقع
۳۶۶	۳۔ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کے بعد آئے	۳۶۲	”کاف“ کے مختلف معانی
۳۶۶	اس کے مقام نفی میں واقع ہونے کی صورت	۳۶۲	(۱) تشبیہ
۳۶۶	مسئلہ ”کُلَّمَا“ کی بحث	۳۶۲	(۲) تعلیل
۳۶۶	رجلاً اور کِلْتَا : دو اسم ہیں، لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے ثنی ہیں	۳۶۲	(۳) تاکید
۳۶۶	تشبیہ میں ان کی خصوصیت	۳۶۳	”ک“ اور ”مثل“ کو یکجا کرنے کی وجہ
		۳۶۳	تنبیہ : حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے
		۳۶۳	مسئلہ : ذَلِکَ ، اِیَّاکَ اور اَوَّلَیْکَ وغیرہ ”کاف“ کی حیثیت
		۳۶۳	”کناد“ کے معنی، اس کی نفی اور اثبات

۳۷۰	(۱) لام ابتداء اور اس کے فائدے دو ہیں	۳۶۷	کَلَّا کی اصل اور اس کا مقصود
۳۷۰	(۲) لام زائد اَنْ مفتوحہ کی خبر	۳۶۷	کَلَّا حرف ردع و ذم ہے۔ اس قول پر ابن ہشام کا
۳۷۰	(۳) وہ لام جو کہ قسم یا لَوْ یا لَوْلَا کے جوابوں میں	۳۶۷	اعتراض اور اس کے معنی کے بابت علماء کا اختلاف
۳۷۰	آیا کرتا ہے	۳۶۷	کَلَّا کی توجیہات
۳۷۰	(۴) لام موطئہ اس کا نام المودنہ بھی ہے	۳۶۸	”سَمَّ“ قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا
۳۷۱	لَا : کئی وجوہ پر آتا ہے	۳۶۸	”سَمَّ“ کی اصل
۳۷۱	اوّل : وہ جو کہ اِنْ کا عمل کرے	۳۶۸	”سَمَّ“ کے دو معنی
۳۷۱	دوم : یہ لَا لَیْسَ کا عمل کرنے کا	۳۶۸	۱۔ شرط کے طور پر
۳۷۱	سوم اور چہارم : یہ کہ لَا عاطفہ یا جوابیہ ہوگا	۳۶۸	۲۔ اَنْ مصدریہ کے معنی میں
۳۷۱	پنجم : یہ کہ لَا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت	۳۶۸	”کَيْفَ“ کے استعمال کے دو طریقے
۳۷۱	پر آئے گا	۳۶۸	اللہ تعالیٰ کے لئے ”کَيْفَ“ کا استعمال
۳۷۲	تنبیہ : لَا غَیْر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے	۳۶۸	لام : لام کی چار قسمیں ہیں :
۳۷۲	فائدہ : کبھی لَا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے	۳۶۸	(۱) جارہ
۳۷۲	لَا ت : کی اصل کی بابت اختلاف / اس کے عمل کے	۳۶۸	(۲) ناصبہ لام تاکید
۳۷۲	بارے میں اختلاف	۳۶۸	(۳) جازمہ لام
۳۷۲	لَا جَزَم : یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے	۳۶۸	(۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا
۳۷۳	”لَکِنْ“ کے معانی	۳۶۸	لام جارہ اور اس کے معانی
۳۷۳	”لَکِنْ“ کے استعمال کی دو وجوہ	۳۶۹	اوّل استحقاق
۳۷۳	لَدٰی اور لَدُنْ	۳۶۹	دوم بمعنی اختصاص
۳۷۳	”لَعَلَّ“ اس کے معانی	۳۶۹	سوم بمعنی ملک (مالک ہونا)
۳۷۳	”لَمْ“ حرف جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے	۳۶۹	چہارم بمعنی تعلیل
۳۷۴	”لَمَّا“ یہ کئی وجوہ پر آتا ہے	۳۶۹	پنجم الی کی موافقت
۳۷۵	لَنْ اور لَا کے ساتھ نفی کرنے میں فرق	۳۶۹	ششم علی کی موافقت کے لئے
۳۷۵	”لَوْ“ اس کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال	۳۶۹	ہفتم فی کی موافقت کے لئے
۳۷۵	فائدہ : قرآن شریف میں ”لَوْ“ کے استعمال کی تین	۳۶۹	ہشتم عِنْد کے معنی میں
۳۷۶	خصوصیات	۳۶۹	نہم بعد کے معنی
۳۷۷	تنبیہ : زمانہ مستقبل (آئندہ) میں لَوْ شرطیہ بھی آتا ہے	۳۶۹	وہم عَنْ کی موافقت کے لئے
۳۷۷	لَوْلَا : یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے	۳۶۹	یازدہم تبلیغ کے لئے
۳۷۷	۱۔ حرف امتناع وجوہ	۳۶۹	دوازدہم برائے صیورت
۳۷۸	۲۔ بمعنی هَلَّا	۳۷۰	سیزدہم لام تاکید

۳۸۲	مَهْمَا	۳۷۸	۳۔ بطور استفہام
۳۸۳	”تُون“ کئی وجوہ پر آتا ہے	۳۷۸	۴۔ بطور نفی
۳۸۳	۱۔ بطور اسم		فائدہ : ہر ایک جگہ کے قرآن میں ”لَوْلَا“ ہر جگہ بمعنی
۳۸۳	۲۔ بطور حرف	۳۷۸	”هَلَا“ آیا ہے
۳۸۳	(الف) نون تاکید	۳۷۸	لَوْ مَا
۳۸۳	(ب) نون وقایہ	۳۷۸	لَيْتَ
۳۸۳	”تَوْنِیْن“ کی اقسام	۳۷۸	لَيْسَ
۳۸۳	۱۔ تَوْنِیْنِ جَمْعِیْن	۳۷۸	”مَا“ کی دو قسمیں
۳۸۳	۲۔ تَوْنِیْنِ تَنْکِیْر	۳۷۹	۱۔ اسمیہ
۳۸۳	۳۔ تَوْنِیْنِ مَقَابِلَہ	۳۷۹	۲۔ مصدریہ
۳۸۳	۴۔ تَوْنِیْنِ عَوْض	۳۸۰	فائدہ : مَا موصولہ، مصدریہ استفہامیہ اور نافیہ کی پہچان
۳۸۳	۵۔ تَوْنِیْنِ الْمَفَاصِل	۳۸۰	”مَاذَا“ کئی وجوہ پر آتا ہے
۳۸۳	نَعَمْ	۳۸۰	۱۔ ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ موصولہ
۳۸۳	نَعَمْ	۳۸۰	۲۔ ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ اسم اشارہ
۳۸۲	هَـ	۳۸۰	۳۔ ”مَاذَا“ ایک لفظ بطور استفہام
۳۸۲	هَآ	۳۸۰	۴۔ اسم جنس بمعنی ”شے“ یا ”الَّذِیْ“
۳۸۲	هَات	۳۸۰	۵۔ ”مَا“ تَرْکِک اور ”ذَا“ اشارہ کے لئے
۳۸۲	هَلْ	۳۸۰	۶۔ ”مَا“ استفہامیہ اور ”ذَا“ زائد
۳۸۲	هَلَمْ	۳۸۰	مَتَى
۳۸۲	هُنَا	۳۸۰	مَعَ
۳۸۲	هَيْتَ	۳۸۱	”مِنْ“ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے
۳۸۲	هَيْهَاتَ	۳۸۲	فائدہ : افئدة من الناس اور افئدة الناس میں فرق
۳۸۵	”واو“ کی دو قسمیں		یغفر لکم من ذنوبکم اور یغفر لکم ذنوبکم
۳۸۵	(الف) عاملہ	۳۸۲	میں فرق
۳۸۵	۱۔ جارہ	۳۸۲	”مَنْ“ کے وجوہ استعمال
۳۸۵	۲۔ ناصبہ	۳۸۲	۱۔ موصولہ
۳۸۵	۱۔ ولوعطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے	۳۸۲	۲۔ شرطیہ
۳۸۵	۲۔ وادہ تنافیہ (آغاز کلام)	۳۸۲	۳۔ استفہامیہ
۳۸۵	۳۔ وادہ حالیہ جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے	۳۸۲	۴۔ نکرہ موصوفہ
۳۸۶	۴۔ وادہ ثنائیہ	۳۸۲	”مَنْ“ اور ”هَآ“ میں فرق

۳۹۲	ہفتم : رسم الخط کی رعایت بھی کرنا چاہئے	۳۸۶	۵۔ دوازدہ اس کی صرف ایک مثال
۳۹۲	نہم : یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور	۳۸۶	۶۔ اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا دوا
۳۹۲	تامل سے کام لے	۳۸۶	۷۔ جمع مذکر کی علامت کا دوا۔ طی کی لغت میں اور اس
۳۹۳	دہم : یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقضی (چاہئے والے امر)	۳۸۶	کی مثال ہے
۳۹۳	کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے	۳۸۶	۸۔ وہ دوا جو ہمزہ استفہام مضموم ماقبل سے بدل کر
۳۹۳	یازدہم : یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے	۳۸۶	آیا ہو
۳۹۳	دوازدہم : اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ	۳۸۶	وئی کائ
۳۹۳	میں لفظ زائد کا اطلاق کرے	۳۸۶	”وئیل“ تعبیح کے لئے نیز حسرت اور گھبراہٹ کے
۳۹۳	تسمیہیں :	۳۸۶	موقع پر بولا جاتا ہے
۳۹۳	جب معنی اور اعراب میں کشمکش ہو جائے تو کیا کیا جائے	۳۸۶	”یا“ ندا کے لئے آتا ہے، تاکید کا فائدہ دیتا ہے
۳۹۳	معنی اور اعراب کی تفسیر	۳۸۶	تسمیہ : ان حروف کی بحث میں اختصار برتنے کی وجہ
۳۹۳	بعض وہ روایات جن میں کاتین قرآن کی غلطیاں بتائی	۳۸۶	اکتالیسویں نوع (۴۱)
۳۹۳	گئی ہیں اور ان کے جوابات	۳۸۸	اعراب قرآن
۳۹۳	مصحف عثمانی کی صحت پر ابن الانباری کا مدلل بیان	۳۸۸	اس موضوع پر کتابوں کے نام
۳۹۴	ان هذا ن لستحران کے اعراب کی توجیہات	۳۸۸	اس نوع کی اہمیت اور فوائد
۳۹۴	والمقیمین الصلوۃ کے اعراب کی توجیہات	۳۸۸	وہ امور جن کو اعراب دیتے وقت ملحوظ رکھنا چاہئے
۳۹۴	والمصابینون کے اعراب کی توجیہات	۳۸۸	اول : اُس پر پہلا فرض ہے
۳۹۴	تذنیب : کتابت قرآن کی اغلاط کے متعلق دیگر روایات	۳۸۸	دوم : یہ کہ اُس بات کی رعایت کرے جس کو صناعت
۳۹۴	اور ان کے جوابات	۳۸۹	چاہتی ہے
۳۹۴	فائدہ : اس میں اُن حروف کا بیان ہوگا جو کہ تین وجوہ سے	۳۸۹	سوم : عربی محاورہ اور قواعد کی پابندی
۳۹۴	قراءات کئے گئے ہیں	۳۸۹	چہارم : دوازدہ کار باتوں، کمزور وجوہوں اور لغتوں سے
۳۹۴	فائدہ : قرآن میں مفعول معہ کا وجود	۳۹۰	احراز کرنا
۳۹۴	بیالیسویں نوع (۴۲)	۳۹۰	پنجم : یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہری وجوہ کا
۳۹۴	وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو	۳۹۱	استقصاء کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے
۳۹۴	ہوتی ہے	۳۹۱	ششم : یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی
۳۹۴	قاعدہ : ضماز کے بیان میں	۳۹۱	خیال رکھے
۳۹۴	ضمیر کا مرجع	۳۹۱	ہفتم : یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی
۳۹۴	قاعدہ : ضمیر کے عود کرنے کی اصل	۳۹۱	ہم شکل ترکیب کا خیال رکھے
۳۹۴	قاعدہ : اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارے میں پراگندگی سے	۳۹۲	تسمیہ : وہ اعراب اختیار کرنا جس کی مؤید کوئی قراءت
۳۹۴	نہجے کے لئے ضماز کا توافق ہونا چاہئے	۳۹۲	موجود ہو

۴۱۴	الصديق اور الشافعين	۴۰۴	ضمير الفصل کے قواعد و فوائد
۴۱۴	الالباب	۴۰۵	ضمیر شان وقصہ
۴۱۴	مشرق اور مغرب	۴۰۵	تنبیہ : کسی ضمیر کو حتی الامکان ضمیر شان قرار نہ دیا جائے
۴۱۵	فائدہ : الابرار اور البررة نیز اخوة اور اخوان میں فرق	۴۰۵	قاعدہ : غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی
۴۱۵	فائدہ :	۴۰۵	کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے
۴۱۵	فائدہ : قرآن کے بعض اُن الفاظ کی جمع اور مفرد کی	۴۰۶	قاعدہ : جس وقت کہ ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں
۴۱۵	فہرست جن میں دقت پیش آسکتی ہے	۴۰۶	باتوں کی رعایتیں اٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے
۴۱۶	فائدہ : قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد	۴۰۶	ابتداء کرنی چاہئے
۴۱۶	(گنتی) کے الفاظ	۴۰۶	قاعدہ : تذکیر و تانیث
۴۱۶	قاعدہ : جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ	۴۰۶	تانیث کی دو قسمیں ہیں
۴۱۶	فائدہ : ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی)	۴۰۶	(۱) حقیقی
۴۱۶	گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے	۴۰۶	(۲) غیر حقیقی
۴۱۶	نہیں ہیں	۴۰۷	قاعدہ : تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کے ضوابط)
۴۱۷	خوف اور خشیت میں فرق	۴۱۰	فائدہ : سورۃ الاخلاص میں احد نکرہ اور الصمد کے معرفہ
۴۱۷	الشح ، البخل اور الضن میں فرق	۴۱۰	لانے کی حکمت
۴۱۷	سبیل اور طریق	۴۱۰	قاعدہ دیگر متعلق از تعریف و تنکیر
۴۱۷	جاء اور اتی میں فرق	۴۱۰	(۱) یہ کہ دونوں معرفہ
۴۱۸	مد اور آمد میں فرق	۴۱۰	(۲) دونوں نکرہ
۴۱۸	سقی اور استقی میں فرق	۴۱۰	(۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ
۴۱۸	عمل اور فعل کافرق	۴۱۰	(۴) اس کے برعکس اول معرفہ اور دوم نکرہ ہوگا
۴۱۹	قعود اور جلوس میں فرق	۴۱۱	تنبیہ : مذکورہ بالا قاعدہ سے چند استثناء اور ان کے
۴۱۹	تمام اور کمال میں فرق	۴۱۱	جوابات
۴۱۸	اعطاء اور ایتاء میں فرق	۴۱۱	قسم اول
۴۲۰	فائدہ : راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا	۴۱۱	قسم دوم
۴۲۰	کرنا لفظ ایتاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے	۴۱۱	قسم سوم
۴۲۰	السنة اور العام	۴۱۲	قاعدہ : افراد اور جمع - السملات والارض
۴۲۰	قاعدہ : سوال و جواب کے بیان میں	۴۱۳	الريح والرياح
۴۲۱	جواب کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے	۴۱۳	نور اور ظلمت
۴۲۱	جواب میں سوال سے زیادتی کرنا	۴۱۳	نار و جنت
۴۲۲	جواب میں سوال سے کمی کرنا	۴۱۴	سمع اور بصر

۴۲۷	قاعدہ : مصدر کا بیان -----	۴۲۲	تنبیہ : بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے -----
۴۲۷	قاعدہ : عطف کا بیان اس کی تین قسمیں ہیں -----	۴۲۳	قاعدہ : جواب میں نفس سوال کا اعادہ کرنا -----
۴۲۷	۱۔ عطف علی اللفظ -----	۴۲۳	قاعدہ : جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا مشکل ہو
۴۲۷	۲۔ عطف علی محل اور اس کی تین شرطیں -----	۴۲۴	فائدہ : صحابہ رضی اللہ عنہم کے رسول اللہ ﷺ سے سوالات جو قرآن میں مذکور ہیں -----
۴۲۸	۳۔ عطف علی التوہم -----	۴۲۴	فائدہ : امام راغب نے کہا ہے -----
۴۲۹	تنبیہ : توہم سے غلطی مراد نہیں -----	۴۲۵	قاعدہ : اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان
۴۲۹	مسئلہ : خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟ -----	۴۲۵	تنبیہات : -----
۴۲۹	مسئلہ : جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے -----	۴۲۶	تنبیہ اول : زمانہ ماضی میں تجدد سے مراد حصول ہے
۴۳۰	مسئلہ : اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں -----	۴۲۶	تنبیہ دوم : جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے -----
۴۳۰	مسئلہ : اعادہ جار کے بغیر ضمیر مجرور پر عطف کا حکم -----	۴۲۶	تنبیہ سوم : اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر عطف ہونے کے بارے میں ابن الزمکانی کا اختلاف -----
		۴۲۷	

کتاب اور صاحب کتاب

یعنی ”الاتقان فی علوم القرآن“ کے مصنف علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام و نسب : ابو الفضل عبدالرحمن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین سیوطی۔

خاندان : ان کے آباء و اجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطی ”سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر ”اسیوط“ میں آکر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے ”اسیوطی“ کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۳۹ھ بروز اتوار بعد نماز مغرب مطابق ۳/ اکتوبر ۱۴۳۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد ”مدرسة الشیخونہ“ میں فقہ کے مدرس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (جتنی) بنا لیا جو آئندہ چل کر وادی علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسب فیض کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، معانی و نحو، بیان، طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۳ء) میں فریضہ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ و شیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

تدریس : علوم نقلیہ و عقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے اساتذہ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسہ شیخونہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں انہیں اس سے اہم مدرسہ البیہر سیہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ ۱۶، ۱۵ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر انہیں علم دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۰۱ء میں بعض وجوہ کی بناء پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرہ نیل کے ایک گوشہ ”الروضہ“ میں غلوٹ اختیار کر لی اور آخر حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسہ البیہر سیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدہ کی پیشکش کی مگر علامہ نے غلوٹ کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

علمی و تصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمت بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور اُن میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا۔ ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل تک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے جبکہ انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrb میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطی نے اپنی کتاب ”حسن المحاضرہ“ میں تعداد کتب تین سو بتائی ہے (ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)۔

علامہ سیوطی کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب ”الاتقان فی علوم القرآن“ سر فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذی انزل علی عبدہ الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطی کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب اُن کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کا فیجی کی

تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تصنیف ”التحבیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۱۸۰۰ انواع پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن و تفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں :

- (۱) ترجمان القرآن فی التفسیر المسند للقرآن : جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر سے ہے۔
- (۲) تفسیر الدر المنثور فی التفسیر الماثور : یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع مینہ سے ۱۳۱۴ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔
- (۳) مفحمات الاقران فی مبہمات الاقران : اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔
- (۴) لباب النقول فی اسباب النزول : قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شان نزول پر علامہ سیوطی نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔
- (۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبول عام تفسیر جو عرصہ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درس نظامی میں داخل نصاب ہے، علامہ جلال الدین سیوطی کے استاذ علامہ جلال الدین الجلی (متوفی ۸۶۳ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفات کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطی نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی ”تفسیر جلالین“ مشہور ہوا۔
- (۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ وَمَطْلَعُ الْبَدْرَيْنِ : یہ ایک عظیم اور مسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطی نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہوگئی یا پایہ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔
- (۷) التحبیر فی علوم التفسیر : بیان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین و مطلع البدرین“ کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم و فنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ ”الاتقان“ کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطی نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔
- (۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب ”التحبیر“ کے بعد لکھی گئی اور اس میں ”التحبیر“ کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“ اور علامہ بلقینی کی ”مواقع العلوم“ کے منتخب مضامین کو حسن ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔
- (۹) مُعْتَرِكُ الْأَقْرَانِ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجاز قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم و دانش کا یہ آفتاب ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷/ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔

رحمہ اللہ رحمة واسعة و ادخلہ فسیح جناته ۔

آمین یا رب العالمین و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین



مقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - شیخ امام عالم علامہ محقق و مدقق

حافظ حدیث و مجتہد شیخ الاسلام و المسلمین ابو الفضل عبد الرحمن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابو المناقب ابو بکر السیوطی الشافعیؒ فرماتے ہیں: ”تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اس کتاب میں علوم و حکمت کی اقسام سے عجیب و غریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی، جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں، وہ بیکتا ہے اور اپنا کوئی شریک و مثیل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں۔ اور اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل و اصحاب پر ایسی رحمت و سلامتی نازل فرمائے جو روز قیامت تک دائم و قائم رہنے والی ہوں۔

حمد و نعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریا ہے ناپیدا کنار ہے جس کی تہہ معلوم نہیں کی جاسکتی اور ایسا بلند سر بفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکنا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا۔ بہتیرے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر و شمار کرنے کی تمنا میں سر پہ کا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمادیا ہے :

”وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“

ترجمہ : ”یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے“

ہماری آسانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے۔ خداوند پاک نے اس میں ہر چیز کا علم فراہم کر دیا ہے اور اس کی ہدایت و گمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانون سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا ہے اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے اور حلال و حرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط و صحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے اور علم بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اس میں موجود ہے اور پسند و ناصح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہل دل اور صاحب نظر اشخاص عبرت و نصیحت حاصل کرتے ہیں اور مؤرخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اس میں موجود ہیں جس کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر اس کے الفاظ کی شیرینی اور طرز بیان کی بے مثل خوبی ان سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آجاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اس کے ترتیب کلام کا انجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہو سکتا۔

علم تفسیر پر علامہ کافجی کی تصنیف کا تعارف

میں اپنے زمانہ طلب علم میں اس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علماء متقدمین نے سب کچھ کیا مگر انہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق ان کی اس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے استاد اور شیخ علامہ زمان ابوالعزیز الدین الکافجی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اُس کتاب کی نقل ان سے حاصل کی۔ یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اس کے تمام مضامین کا حاصل یہ تھا کہ اس میں دو باب تھے۔ پہلا باب تفسیر، تاویل، قرآن، سورۃ اور آیت کے معنی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر ان دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور محکم کے آداب مذکور تھے۔ اس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزل مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نکل سکا۔

جلال الدین بلقینیؒ کی مواقع العلوم کا ذکر

اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردار دین مطلبی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتہ دیا جس کا نام ”مواقع العلوم من مواقع النجوم“ تھا۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابل قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب و تقریر دلچسپ تھی اور اُس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اس کے دیباچہ میں حسب ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں :

”امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اُس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علوم حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعیؒ کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اُس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعین خود ہی مکمل اور اس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں اُن تمام باتوں کا جو مجھے قرآن شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں، بیان کر دوں اور اس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں۔ میری یہ تالیف چند امور میں مختصر ہوگی۔

مواقع العلوم کے موضوعات کی فہرست

اول (۱) نزول کی جگہوں، (۲) اس کے اوقات اور وقائع کا بیان : اس میں بارہ نوعیں ہیں : مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلیٰ، نہاری، صیفی، شتائی، فراشی، اسباب نزول، جو پہلے نازل ہوئی اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم ہند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں : متواتر، آحاد، شاذ، نبی ﷺ کی قراءتیں، رواۃ، حفاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں : وقف، ابتداء، امالہ، مد، تخفیف، ہمزہ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں۔ اس کی سات قسمیں ہیں : غریب، معرب، مجاز، مشترک، مترادف، استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم احکام کے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل، مبین، موول، مفہوم، مطلق، مقید، ناخ، منسوخ اور ناخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور اُن پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔ ششم اُن معانی کا بیان جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں : فصل و صل، ایجاز، اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء، کنیتیں، القاب اور مبہمات اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے۔“

قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد انہوں نے مذکورہ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر ان کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس کا نام ”تحبیر فی العلوم التفسیر“ رکھا۔ اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو ان پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اس کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اُس کتاب کے دیباچے میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا :

”علوم کی کثرت اور ان کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ اُن کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکرنا غیر ممکن و محال ہے اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہرِ علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ انہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحات حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانہ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قریہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینیؒ کے نام پڑا اور انہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع الخوم لکھ کر اور اسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گواہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کے تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی۔ تاہم بقول امام ابوالسعادت بن کثیرؒ کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں : ”ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے۔“

التحבیر فی علوم التفسیر کا تذکرہ

قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جواب تک ایک بالکل اُن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فروگزاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گئے سبقت وہی لے گئے، والفضل للمتقدم۔ بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سر مشق میرے سامنے موجودھی اور راستہ دیکھنا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا۔ میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سمجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی۔ چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں انشاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع، جملہ فوائد کو قلمبند اور اُس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلسلہ تحریر میں پرو کر رکھوں تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اُس کے نکھرے ہوئے جو ہر آب داری کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دفنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اولیت کا رتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل مدون ہو کر عالم ظہور میں جلوہ گر اور طالعین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

کتاب ”التحبیر“ کے موضوعات کی فہرست

نوع اول و دوم کی اور مدنی : نوع سوم و چہارم حضری اور سفری۔ نوع پنجم و ششم : نہاری اور لیلی۔ نوع ہفتم و ہشتم : صیفی اور شتائی۔ نہم و دہم : فراشی اور نوی۔ یازدہم : اسباب نزول۔ دوازدہم : جس کا سب سے اول نزول ہوا۔ سیزدہم : جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا۔ چہار دہم : جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے۔ پانزدہم : جو صرف قرآن میں نزول ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا۔ شانزدہم : جو اُس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے۔ ہفتم : جس کا نزول مکرر ہوا۔ ہیز دہم : جس کا نزول جدا جدا ہوا۔ نوز دہم : جس کا نزول اکٹھا ہوا۔ ستم : اُس کے نازل کرنے کی کیفیت

اور یہاں تک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے۔ بست وکیم: متواتر، بست و دوم، آحاد، بست و سوم: شاذ۔ (۲۴) نبی ﷺ کی قراءتیں۔ (۲۶، ۲۵) رواۃ اور حفاظ۔ (۲۷) کیفیت تخیل۔ (۲۸) عالی اور نازل۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا۔ (۳۰) ابتداء۔ (۳۱) وقف۔ (۳۲) امالہ۔ (۳۳) مد۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ۔ (۳۵) ادغام۔ (۳۶) اخفاء۔ (۳۷) قلب کرنا۔ (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق آداء کے ساتھ ہے۔ (۳۹) غریب۔ (۴۰) معرب۔ (۴۱) مجاز۔ (۴۲) مشترک۔ (۴۳) مترادف۔ (۴۴، ۴۵) محکم اور متشابہ۔ (۴۶) مشکل۔ (۴۷، ۴۸) مجمل اور مبین۔ (۴۹) استعارہ۔ (۵۰) تشبیہ۔ (۵۱، ۵۲) کنایہ اور تعریض۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے۔ (۵۴) عام مخصوص۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کردی ہو۔ (۵۸) مؤول۔ (۵۹) مفہوم۔ (۶۰، ۶۱) مطلق اور مقید۔ (۶۲، ۶۳) ناسخ و منسوخ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا۔ (۶۶، ۶۷، ۶۸) ایجاز، اطناب اور مساواة۔ (۶۹) اشباہ۔ (۷۰، ۷۱) فصل اور وصل۔ (۷۲) قصر۔ (۷۳) احتکاک۔ (۷۴) قول بالموجب۔ (۷۵، ۷۶، ۷۷) مطابقت، مناسبت اور مجانست۔ (۷۸، ۷۹) توریہ اور استحذام۔ (۸۰) لف و نشر۔ (۸۱) التقات۔ (۸۲) فواصل اور غایات۔ (۸۳، ۸۴، ۸۵) افضل القرآن۔ اس کا فاضل اور اس کا مفضل۔ (۸۶) مفردات القرآن۔ (۸۷) امثال۔ (۸۸، ۸۹) آداب القاری والمقری۔ (۹۰) آداب المفسر۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے۔ (۹۲) غرائب التفسیر۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت۔ (۹۴) کتابت قرآن۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب۔ (۹۷، ۹۸، ۹۹) اسماء و کنیتیں اور القاب۔ (۱۰۰) مہمات۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا۔ (۱۰۲) تاریخ۔

یہاں پر کتاب تحمیر کا دیباچہ ختم ہو گیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۲۷ھ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھا۔

علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن

پھر اس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں ایک اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گردآوری میں جدوجہد سے کام لوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذہب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن عبداللہ زکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں انہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اس کا نام ”برہان فی علوم القرآن“ رکھا ہے۔ میں نے بہت جلد یہ کتاب اس سے منگا کر دیکھی اور اس کے مطالب پر عبور حاصل کیا۔ میں نے دیکھا تو مولف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا۔

چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اس کے معانی انداز و قیاس سے باہر ہیں اس لئے ان میں سے جتنا ہو سکے اس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین سے جو امور انجام دینے رہ گئے مجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فن حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی۔ لہذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تاکہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنون قرآن اور اس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے ان سب کو اس میں جمع کر دوں۔ میں نے اس کتاب میں دلچسپ و کارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اسے اس قابل بنادیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور

یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اس کے حقائق کا انکشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنادے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اس کے انواع کی فہرست حسب ذیل ہے :

البرہان کے مضامین کی فہرست

نوع اول : سبب نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم : آیات کے مابین جو مناسبت ہے اس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم : فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم : وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم : علم متشابہ۔ نوع ششم : علم مبہمات۔ نوع ہفتم : اسرار و انواع۔ نوع ہشتم : سورتوں کے خاتمہ کے بیان میں۔ نوع نہم : کئی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم : جو سب سے پہلے نازل ہوئی اس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم : اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغوتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم : قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم : اس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہار دہم : تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم : اس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم : اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفتدہم : اس بات کی معرفت کہ اس میں لغت عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیزدہم : غریب قرآن کی معرفت۔ نوع نواز دہم : تعریف کی شناخت۔ نوع بستم : معرفت احکام۔ نوع بست ویکم : اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست ودوم : کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست وسوم : توجیہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست وچہارم : وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست وپنجم : علوم رسوم الخط۔ نوع بست وششم : فضائل قرآن کی شناخت میں۔ نوع بست وہفتم : خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست وہشتم : اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست ونہم : آداب تلاوت قرآن۔ نوع سی ام : اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف، تقریر اور تحریر میں اس کی کچھ آیتیں استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی ویکم : کلام مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی ودوم : احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی وسوم : اس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی وچہارم : تاریخ و منسوخ کی شناخت۔ نوع سی وپنجم : ان آیتوں کی معرفت جو وہم دلاتی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔ نوع سی وششم : محکم اور متشابہ کا امتیاز۔ نوع سی وہفتم : صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔ نوع سی وہشتم : اعجاز کا بیان۔ نوع سی ونہم : وجوب متواتر کی معرفت۔ نوع چہلم : اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی یادری کرتی ہے۔ نوع چہل ویکم : تفسیر قرآن کی معرفت۔ نوع چہل ودوم : وجوہ مخاطبات کی معرفت۔ نوع چہل وسوم : کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔ نوع چہل وچہارم : کنایات اور تعریض کا ذکر۔ نوع چہل وپنجم : معانی کلام کے اقسام کا بیان۔ نوع چہل وششم : ان امور کا ذکر جو اسباب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔ نوع چہل وہفتم : ادوات کی معرفت۔ اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ایک نوع کے اصل کا بیان کر دینے اور اس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا۔“

الاتقان کا تعارف

علامہ زرکشیؒ نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔ میں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر قابض تھا۔ میں اس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار

میں نے یہ عظیم الشان اور لاجانی کتاب تیار کر لی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جاسکتی ہے۔ میں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں، باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے اور اس کا نام ”اتقان فی علوم القرآن“ رکھا۔ اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں۔ میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُس کا نام ”مجمع البحرین و مطلع البدرین - الجامع التحریر الروایة و تقریر الدرایة“ رکھا۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب مسیح و مجیب ہے۔ توفیق و ہدایت اور امداد و رعایت کا طالب ہوں، وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ -

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
اول	مکی اور مدنی آیتوں کی شناخت	بست و دوم	متواتر کی شناخت کا حال
دوم	حضری اور سقری کی معرفت	بست و سوم	مشہور کا بیان
سوم	نہاری اور لیلی آیتوں کی شناخت	بست و چہارم	آحاد کا ذکر
چہارم	صفی اور شتائی آیتوں کی شناخت	بست و پنجم	شاذ کی تفصیل
پنجم	فراشی اور نومی آیتوں کی شناخت	بست و ششم	موضوع کا بیان
ششم	ارضی اور سماوی آیتوں کی شناخت	بست و ہفتم	مدراج کا ذکر
ہفتم	جوسب سے پہلے نازل ہوئی	بست و ہشتم	وقف اور ابتداء کا بیان
ہشتم	جوسب سے بعد میں نازل ہوئی	بست و نہم	اُن آیات کا ذکر جو باہم متصل مگر معنی ایک
نہم	اسباب نزول کا بیان	دوسرے سے جدا ہیں	
دہم	جو آیات بعض صحابہ کی زبان پر نازل ہوئیں	سی اُم	امال فتح اور اس کا بیان جو دونوں کے درمیان ہے
	جن آیتوں کا نزول مکرر ہوا	سی و یکم	ادغام، اظہار، اخفاء اور قلب کرنے کا بیان
یازدہم	جن آیتوں کا حکم اُن کے نزول سے بعد نافذ ہوا اور	سی و دوم	مد اور قصر کا ذکر
دوازدہم	جن کا نزول بعد میں ہوا مگر اُن کا حکم پہلے نافذ ہو گیا تھا	سی و سوم	تخفیف و ہمزہ کا بیان
سیزدہم	قرآن کے اُن حصص کا بیان جو متفرق طور پر نازل ہوئے اور جن کا نزول ایک ساتھ ہوا	سی و چہارم	تخل قرآن کی کیفیت
چہارم دہم	قرآن کا کتنا حصہ ملائکہ کی مشایعت کے ساتھ نازل ہوا اور کتنا حصہ تنہا حامل وحی فرشتہ کی معرفت	سی و پنجم	آداب تلاوت قرآن
پانزدہم	قرآن کے وہ کلمے جو بعض انبیاء سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے اور وہ حصے جن کا نزول صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا	سی و ششم	غریب القرآن
شانزدہم	کیفیت نزول کا بیان	سی و ہفتم	قرآن میں لغت حجاز سے باہر کا کونسا لفظ آیا ہے؟
ہفت دہم	اسماء قرآن اور اُس کی سورتوں کے ناموں کا بیان	سی و ہشتم	قرآن میں لغت عرب سے باہر کا کونسا لفظ آیا ہے؟
بشت دہم	قرآن کی جمع و ترتیب کا ذکر	سی و نہم	وجود نظر کی شناخت
نوزدہم	قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلموں اور حروف کی تعداد	چہلم	اُن اذوات (حروف و کلمات) کے معانی جن کی مفسر کو ضرورت لاحق ہوتی ہے
بستم	حفاظ اور رواۃ قرآن کا ذکر		معرفت اعراب القرآن
بست و یکم	عالی اور نازل کا بیان	چہل و یکم	معرفت اعراب القرآن
		چہل و دوم	اُن ضروری قواعد کے بیان میں جن کا ایک مفسر محتاج ہوتا ہے
		چہل و سوم	محکم و متشابہ کا ذکر
		چہل و چہارم	مقدم و مؤخر قرآن کا بیان

نوع	مضمون	نوع	مضمون
چہل و پنجم	اس کے خاص و عام کا ذکر	شت و چہارم	انجاز القرآن
چہل و ششم	اس کے مجمل اور مبین کا حال	شت و پنجم	ان علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں
چہل و ہفتم	ناخ و منسوخ کا بیان	شت و ششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل و ہشتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے اور متناقض	شت و ہفتم	اقسام قرآن کا بیان
	حصوں کا بیان	شت و ہشتم	قرآن کے بدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل و نہم	مطلق اور مقید کا بیان	شت و نہم	اسماء، کنیتیں اور القاب
پنجاہم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتم دم	مبہات قرآن کا ذکر
پنجاہ و یکم	قرآن کے وجوہ مخاطب کا بیان	ہفتاد و یکم	ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا
پنجاہ و دوم	اس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتاد و دوم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہ و سوم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتاد و سوم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ و چہارم	کنایات اور تعریض کا بیان	ہفتاد و چہارم	مفردات قرآن
پنجاہ و پنجم	حصر اور اختصا کا بیان	ہفتاد و پنجم	خواص قرآن
پنجاہ و ششم	ایجاز اور اطباء کا بیان	ہفتاد و ششم	رسوم الخط اور کتب قرآن کے آداب، تاویل اور
پنجم و ہفتم	خبر اور انشاء کا ذکر		تفسیر قرآن کی معرفت اور اس کے شرف اور اس کی
پنجم و ہشتم	بدائع قرآن کا ذکر		ضرورت کا بیان
پنجاہ و نہم	فواصل آیات کا حال	ہفتاد و ہشتم	مفسر کی شرطیں اور اس کے آداب کا بیان
ہشتم	سورتوں کے ابتدائی حصوں کا ذکر	ہفتاد و نہم	غرائب التفسیر
شت و یکم	سورتوں کے آخری حصوں کا ذکر	ہشتادم	طبقات مفسرین
شت و دوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان		

اور یہ اسی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی ہیں کہ ان پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور ان میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔

علوم القرآن پر کچھ اہم کتابوں کے نام

ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اس کی پاسنگ بھی نہیں ہو سکتیں ان کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں :

فنون الافان فی علوم القرآن مصنف ابن جوزی۔ جمال القراء مصنف شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تعلق بالقرآن العزیز مصنف ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القرآن مصنف ابی المعالی عزیزی بن عبد الملک معروف بہ "شیدہ"۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپیدا کنارہ گیزار کے زور و ایک مشت خاک اور بحر خار کے سامنے ایک قطرہ آب کی ہو سکتی ہے۔

اُن کتابوں کی فہرست جن سے ”الاتقان“ کی تیاری میں مدد ملی گئی ہے: اُن کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں:

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردودہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اُس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اُس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر، فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اثیر۔ الرذلی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجر۔ اس کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعے کئے۔ قراءت اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القرآن۔ ابن جرزی کی کتاب نشر و تقریب۔ ہذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر۔ ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاولی، نخاس، الدانی، عثمٰنی اور ابن النکز اوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین الملقطین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات، غریب، عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات القرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہردو) وجوہ و نظائر مصنفہ نیشاپوری و ابن عمیر (ہردو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن انخفش۔ الاوسط الزاویہ مصنفہ ابن انباری شرح التسهيل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الجلی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن اُم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسّمین وسفّانی و منتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المستعجب فی توجیہ الشواذ۔ النھضات۔ الخاطریات اور ذالقدامالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ العرب و مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التي نزل بها القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبد اللہ۔

احکام اور اُن کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل، و بکر بن علاء، و ابی بکر رازی، و الکیا الہر اسی، و ابن العربی، و ابن الغرس، اور ابن خویندہ (ساتوں کتابیں) کتاب النسخ و المنسوخ مصنفہ مکی، و ابن الحصار، و سعیدی، و ابی جعفر النخاس، و ابن العربی، و ابی داؤد سجستانی، و ابی عبید القاسم بن سلمان، اور عبد القادر بن طاہر تمیمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی، زبانی، ابن سراقہ، قاضی ابی بکر باقلائی، عبد القادر جرجانی اور امام فخر الدین کی تصنیف کردہ کتابوں میں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصح کی کتاب البرہان اور زمکانی کی کتاب البرہان کومع اُس کے مختصر رسالہ الجید کے دیکھا۔ ابن عبد السلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الايجاز فی المجاز پر نظر ڈالی پھر زمکانی کی کتابوں نہایت التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصح کی دو کتابیں تحجیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب اقصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ العمدة مصنفہ ابن رشیق۔ الصنائع عسکری۔ المصباح مصنفہ بدر الدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طبری۔ الکنايات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکناية و التعلیل مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور انہی کی دوسری کتاب الاختصاص فی الفرق بین الحصر و الاختصاص بھی زیر مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصانع۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سرالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام آلائے تھے اور غیر ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوقی۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البرہانہ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدیمہ موفی عبد اللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں : (۱) البرہان فی تشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ (۲) درۃ التزیل و غرۃ التاویل فی الممتحانہ مصنفہ ابی عبد اللہ الرازی۔ (۳) کشف المعانی فی الممتحانہ و المثنائی مصنفہ قاضی بدر الدین بن جماعۃ۔ (۴) امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ (۵) اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ (۶) جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ (۷) التعریف و الاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء و الاعلام مصنفہ سبکی اور (۸) اس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ (۹) التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدر الدین بن جماعۃ۔ (۱۰) اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔ (۱۱) ذات الرشید فی عدد آلاء و شرحہا مصنفہ موصلی (۱۲) شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللہبان اور (۱۳) الدر النظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔ رسم الخط کی کتابوں میں سے (۱) المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرایۃ مصنفہ سخاوی اور اُسی کی (۲) شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم، کنز الفوائد مصنفہ شیخ عز الدین عبدالسلام الغرر، و الدرر مصنفہ شریف مرتضیٰ، تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب، جامع الفنون مصنفہ ابن شمیم حنبلی النقیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی الیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔ اور جو مفسر محدث نہ تھے اُن کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی کشف اور اس کا حاشیہ مصنفہ طبری۔ تفسیر امام فخر الدین اصفہانی، حونی، ابی حیان، ابن عطیہ، القشیری، المرسی، ابن الجوزی، ابن عقیل، ابن رزین، الواحدی، الکواشی، الماوردی، سلیم رازی، امام الحرمین ابن یرجان، ابن بریرۃ اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ، مقدمہ تفسیر ابن النقیب الغرائب و العجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔ اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آگیا۔

آغازِ کتاب

نوعِ اوّل: مکی اور مدنی کی شناخت کا بیان

ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ مجملہ ان کے مکی اور عزدیری بھی دو اشخاص ہیں۔ مکی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اُس حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو شخص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور واپس لے لیتے ہیں۔

مکی و مدنی آیتوں کی شناخت کی اہمیت

ابو القاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب (التبیین علی فضل علوم القرآن) میں لکھتے ہیں کہ ”علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزول قرآن، اُس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے۔ اور یہ کہ مکہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اُتری۔ نیز جو اس امر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جنت، بیت المقدس، طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کون سی دن کے وقت۔ یا کون سی سورت فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملک حبشہ کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اُتری اور کس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کون سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص انہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ پچیس و چھپیس ایسی ہیں کہ جو شخص ان کو بخوبی نہ جانتا ہو اور ان میں باہم امتیاز نہ کر سکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے۔“ میں کہتا ہوں کہ میں نے ان سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں لکھتے ہیں: ”قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکی، مدنی، سفری، حضری، لیلیٰ، نہاری، سماوی اور ارضی حصے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض حصے آسمان وزمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں۔“

مقامات نزول کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کی اقسام

اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے: ”قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں، محض مکی، محض مدنی، وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکی ہے، کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی۔“

مکی و مدنی آیات کی تقسیم کے لئے تین اصطلاحیں

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزول ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجۃ الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے بجلی بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ ”خاص مکہ میں اور سفر ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اُتر ا وہ تو مکی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ میں آ جانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفر ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں مکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہو خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہو اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا کڑا مکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطہ رافع بن معاذ بن از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ، مدینہ اور شام میں۔“ ولید کہتا ہے کہ ”شام“ سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عبدالدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر ”تبوک“ کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منی، عرفات اور جد بیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر، اُحد اور سلع تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جو اہل مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے سخن اہل مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب انصار میں لکھتے ہیں: ”مکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جاسکتا ہے۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کے منجانب اللہ اس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بات کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا۔ اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہل علم پر ناخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں۔“

امام بخاریؒ نے باسناد ابن مسعودؓ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”اُس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود، قابل پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے۔“ ابوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیت قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؓ نے کہا: ”یہ آیت اس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی“ اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابونعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: ”مجھے واقدیؓ نے خبر دی کہ اُن سے قدامتہ بن موسیٰ نے بواسطہ ابی سلمہ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سنا: ”ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے ابی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو انہوں نے یہ جواب دیا: ”مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُتر ا۔“

مکی و مدنی آیات کی فہرست بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ

ابو جعفر الخاس اپنی کتاب النسخ و المنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: ”مجھ سے یسوت بن المزروع نے اور اس سے ابو حاتم سہل بن محمد جستانی نے بواسطہ ابوعبیدہ معمر بن النعمانی اور ابوعبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے کہا: ”میں نے اباعمر و بن العلاء کو یہ کہتے سنا کہ

اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا : ”میں نے اس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو انہوں نے فرمایا سورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اس لئے وہ مکہ ہے۔ مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا اتْلُ“ سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَافُ، یُونُس، هُود، یُوسُف، رَعْد، اِبْرَاهِیم، الْحَجَر، النَّحْل لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اُتری تھیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اسرائیل، الکہف، مریم، طہ، انبیاء، الحج مگر اس کی تین آیتیں ”هٰذَا خُصْمَانُ“ سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اُتری ہیں۔ الْمُؤْمِنُونَ، الْفُرْقَان، الشعراء بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ”وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النَّمل، القصص، العنکبوت، الروم، لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ”اقِمْنَ كُنَانٌ مَوْمِنًا كَمَا كُنَّ كُنَانٌ فَاسِقًا“ سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا، فَاطِر، یَس، الصَّافَات، ص، الزُّمَر، جز ان تین آیتوں کے جو حشی قاتل حمزہ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ”يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا“ سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حم کی سورتیں۔ ق، الذَّارِيَات، الطُّور، النَّحْم، الْقَمَر، الرَّحْمَن، الْوَاقِع، الصَّف، التَّغَابُن، بَاسْتِثْنَاءِ چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ الْمُلْك، ن، الْحَاقَّة، سَأَلَ سَائِلٌ، نوح، الْحَجَّ، الْمُزْمِلُ بَاسْتِثْنَاءِ دُوح آیتوں کے یعنی ”إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ“ سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ بَاسْتِثْنَاءِ سورت ہائے اذا زلزلت، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق اور قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئیں۔ الانفال، براءۃ، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریمہ تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جدید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دان کی کے مشہور علماء ہیں۔

مکی و مدنی آیات کی تقسیم بقول عکرمہ رضی اللہ عنہ

بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوة میں بیان کیا ہے: ”ہم کو عبد اللہ الحافظ نے خبر دی ہے اور اُن کو ابو محمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ”خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے :

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ، سورة ن، سورة مُزْمِل، مُدَّثِّر، تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ، إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، وَالْفَجْرِ، وَالضُّحَى، أَلَمْ نَشْرَحْ، الْعَصْر، الْعَادِيَات، الْكُوثر، الْهَاقِمِ التَّكَاثُر، أَرَأَيْتَ، قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، اصْحَابِ الْفِيل، الْفَلَق، قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاس، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، النَّحْم، عَبَسَ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ، وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا، وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوج، وَالتِّينِ وَ الزُّبُر، لَا إِلَافَ قَرِيش، الْقَارِعَة، لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، الْهَمْزَة، الْمُرْسَلَات، ق، لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ، وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِق، اقْتَرَبَتِ السَّاعَة، ص، الْحَجَّ، يَس، الْفُرْقَان، الْمَلَأَكَة، طه، الْوَاقِعَة، طس، طس، بنی اسرائیل، هُود، يوسُف، اصْحَابِ الْحَجَر، أَلْأَنْعَام، الصَّافَات، لُقْمَان، سَبَا، الزُّمَر، الْمُؤْمِن، حَمَّ الدُّخَان، حَمَّ السَّجْدَة، حَمَّ عَسَق، حَمَّ الزُّخْرَف، الْجاثِيَة، الْاِحْقَاف، الذَّارِيَات، الْغَاشِيَة، اصْحَابِ الْكَهْف، النَّحْل، نوح، اِبْرَاهِيم، الْمُؤْمِنُونَ، أَلَمْ السَّجْدَة، الطُّور، تَبَارَكَ، الْحَاقَة، سَأَلَ، عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، النَّازِعَات، إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ، الزُّمَر اور الْعنْكَبُوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ ذیل سورتیں نازل کی گئیں :

ویل للمطففين، البقرة، ال عمران، الانفال، الاحزاب، المائدة، الممتحنة، النساء، اذا زلزلت، الحديد، مُحَمَّد، الرعد، الرحمن، هل اتى على الانسان، الطلاق، لم يكن، الحشر، اذا جاء نصر الله، النور، الحج، المنافقون، المجادلة، الحجرات، يا ايها النبي لِمَ تحرم، الصف، الجمعة، التغابن، الفتح اور براءہ کی سورتیں۔ یہی کہتے ہیں کہ ”التاسعة“ (نویں) سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ، سورۃ الاعراف اور کھلیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہو گئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

مکی و مدنی سورتوں کی ترتیب بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ

یہی کہتے ہیں : ”مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے اور اس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبد اللہ بن زرارة الرقی حسب روایت عبد العزیز بن عبد الرحمن القرشی از خصیف از مجاہد از ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا: ”سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا کلمہ ”اقرا باسم ربک“ نازل فرمایا ہے پھر اسی مذکورہ بالا حدیث کے معنی اور ان سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہو گئی تھیں۔ یہی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ مذکورہ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے۔ ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں : مجھ سے محمد بن عبد اللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اس سے عمرو بن ہارون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اس کا باپ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے، یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزول آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اُس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ ”اقرا باسم ربک“ تھا اس کے بعد سورۃ ن بعد از ان یا ایہا المزمل ازاد بعد یا ایہا المدثر پھر تب ید ا ای لہب بعد اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلیٰ بعد والیل اذا یغشی از ان بعد الفجر سچس والضحیٰ بعد از ان لم نشرح۔ پھر والعصر بعد العادیت از ان بعد انا اعطیناک اس کے بعد الہاکم التکاثر پھر ارات الذی بعد از ان قل یا ایہا الکافرون۔ سچس اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ اِذَا ارَادَی طَرِحَ بِتَرْتِیْبِ کَیْکَ بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب الناس، قل هو الله احد، النجم، عبس، انا انزلناه فی لیلة القدر، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتین والزیتون، لایلاف قریش، القارعة، لاقیم یوم القيامة، ویل لكل همزة، المرسلات، ق لا اقسم بهذا البلد، والسماء والطارق، اقتربت الساعة، ص، الاعراف، قل اوحی، یسر، الفرقان، الملائكة، کھیعص، طه، الواقعة، صسم، الشعراء، طس، القصص، بنی اسرائیل، یونس، هود، یوسف، الحجر، الانعام، الصافات، لقمان، سبا، الزمر، خم المؤمن، خم السجدة، خم عسق، الزخرف، الدخان، الحاثیة، الاحقاف، الذاریات، الغاشیة، الکھف، النحل، انا ارسلنا نوحا، سورۃ ابراہیم، الانبیاء، المؤمنین، تنزیل السجدة، الطور، تبارک الملک، الحاقہ، سأل، عم یتساءلون، النازعات، اذا السماء انفطرت، اذا السماء انشقت، الروم، العنکبوت اور ویل للمطففين نازل ہوئیں اور وہ یہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورۃ البقرة، الانفال، ال عمران، الاحزاب، الممتحنة، النساء، اذا زلزلت، الحديد، القتال، الرعد، الرحمن، الانسان، الطلاق، لم يكن، الحشر، اذا جاء نصر الله، النور، الحج، المنافقون، المجادلة، الحجرات، التحريم، الجمعة، التغابن، الصف، الفتح، المائدة اور سب سے آخر میں سورۃ براءہ۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں۔

مدینہ میں نازل ہونے والی سورتیں بقول علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ

ابو عبیدہ اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبد اللہ بن صالح نے بواسطہ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے کہا: ”مدینہ میں سورۃ البقرۃ، ال عمران، النساء، المائدہ، الانفال، التوبۃ، الحج، النور، الاحزاب، الذین کفروا، الفتح، الحديد، المجادلۃ، الحشر، الممتحنۃ، الحواریین (اس سے سورۃ ”صف“ مراد ہے) التغابن، یا ایہا النبی اذ اطلقتہ النساء، یا ایہا النبی لم تحرم، الفجر، اللیل، انا انزلناه فی لیلۃ القدر، لم یکن، اذا زلزلت اور اذا جاء نصر اللہ کی سورتیں نازل ہوئیں۔ اور ان کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا۔

مدنی سورتیں بقول حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ

اور ابو بکر الانباری بیان کرتا ہے: ”مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اس سے حجاج بن منہال نے بواسطہ ہمام قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قتادہ نے کہا: ”مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصے نازل ہوئے: سورۃ البقرۃ، ال عمران، النساء، المائدہ، براءۃ، رعد، النحل، الحج، النور، الاحزاب، محمد، الفتح، الحجرات، الحديد، الرحمن، المجادلۃ، الحشر، الممتحنۃ، الصف، الجمعة، المنافقون، التغابن، الطلاق، یا ایہا النبی لم تحرم دسویں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا۔

۲۰۔ سورتیں مدنی، ۱۲۔ مختلف فیہ اور باقی مکی

اور ابوالحسن بن اخصار اپنی کتاب النسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور ان کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے۔ پھر انہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے جو حسب ذیل ہیں:

مکی و مدنی کی تقسیم کے بارے میں چند اشعار

(۱) یا سائلی عن کتاب اللہ مجتہد ☆ وعن ترتیب ما یسلی من السور

اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔

(۲) و کیف جاء بها المختار من مضر ☆ صلی الالہ علی المختار من مضر

اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ ان پر خدا کی برکت و رحمت ہو اُسے کس طرح پر لائے؟

(۳) وما تقدم منها قبل هجرته ☆ وما تاخر فی بدو وفی حضر

اور اُس میں ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر ہجرت سفر اور اقامت کی حالت میں اُترا۔

(۴) لیعلم النسخ والتخصیص مجتہد ☆ یؤید الحکم بالتاریخ والنظر

تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔

(۵) تعارض النقل فی أم الكتاب وقد ☆ تولدت الحجر تنبہا المعبر

تو سن! أم الكتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کے لئے کر دی گئی ہے۔

- (۶) ام القرآن وفي أم القرى نزلت ☆ ما كان للخميس قبل الحمد من أثر سورة الفاتحة أم القرى (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا۔
- (۷) وبعد هجرة خير الناس قد نزلت ☆ عشرون من سور القرآن في عشر اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔
- (۸) فاربع من طوال السبع اولها ☆ وخمس الخمس في الانفال ذي العبر سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورة الانفال
- (۹) وتوبة لله ان عدت فسادة ☆ سورة النور والاحزاب ذي الذكر چھٹی سورة توبہ اور سورة نور اور سورة الاحزاب
- (۱۰) وسورة لنبي الله محكمة ☆ والفتح والحجرات الغر في غر سورة محمد، سورة الفتح اور سورة الحجرات
- (۱۱) ثم الحديد ويتلوها مجادلة ☆ والحشر ثم امتحان الله للبشر بعد ازال سورة الحديد اور پھر سورة المجادلة اور سورة الحشر اور سورة الممتحنة
- (۱۲) وسورة فضح الله النفاق بها ☆ وسورة الجمع تذكاراً للمذكر سورة المنافقون اور سورة الجمع یادگار خداوندی کے طور پر۔
- (۱۳) وللطلاق وللتحریم حکمهما ☆ والنصر والفتح تنبيهاً على العمر طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔
- (۱۴) هذا الذي اتفقت فيه الرواة له ☆ وقد تعارضت الاخبار في آخر یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں۔
- (۱۵) فالرعد مختلف فيها متى نزلت ☆ واكثر الناس قالوا الرعد كالقمر سورة الرعد کے جانے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حالت سورة القمر کے ساتھ یکساں ہے۔
- (۱۶) ومثلها سورة الرحمن شاهد ها ☆ مما تضمن قول الجن في الخبر اسی کی مانند سورة الرحمن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے۔
- (۱۷) سورة للبحر اريش قد علمت ☆ ثم التغابن والتطيف ذو النذر سورة الحواریین (صف) التغابن اور التطيف۔
- (۱۸) وليلة القدر قد خصت بملتنا ☆ ولم يكن بعدها الزلزال فاعتبر اور سورة ليلة القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورة الزلزال۔
- (۱۹) وقل هو الله من اوصاف خالقنا ☆ وعوذتان ترد الباس بالقدر ہمارے خالق کے اوصاف میں قل هو الله اور اللہ اور معوذتہاں ترد الباس بالقدر
- (۲۰) والذي اختلفت فيه الرواة له ☆ وربما استثنت اى من السور ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے۔
- (۲۱) وما سوى ذلك مكي تنزله ☆ فلا تكن من خلاف الناس في حصر اس کے علاوہ تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔
- (۲۲) فليس كل خلاف جاء معتبراً ☆ الا خلاف له حظ من النظر یونکہ ہر ایک خلاف قابل اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابل غور ہے اُسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہو سکتا ہے۔

فصل :

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورة الفاتحہ : اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورة مکہ ہے بلکہ ایک قول کی زد سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورة ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوع ثانی میں بیان ہوگا۔ سورة الفاتحہ کے سب سے اول نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول ”وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِ“ سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سبع مثانی“ کی تفسیر فاتحہ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورة الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک مکہ ہے۔ سورة الحجر میں خداوند کریم نے سورة الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف و عظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یا نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورة الفاتحہ کا مکہ ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علماء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور نقشبی نے علماء بن المسیب کے طریق سے بواسطہ فضل بن عمرو بن ابی طالبؓ سے روایت کی ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ”سورة الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی تھی“ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورة الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں ماسوائے اس کے۔ ابن عطیہ نے زہری، عطاء، سوادہ بن زیاد اور عبد اللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں :

”مجھ سے عبید بن خثام نے اور اس سے ابو بکر بن ابی شیبہ نے بواسطہ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ جس وقت فاتحہ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ درج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اس سورة کا نزول مدینہ میں ہوا تھا۔“

مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں درج کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورة الفاتحہ کا نزول دومرتبہ ہوا، پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور اس تکبر اور اول نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورة الفاتحہ کے بارے میں ایک چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دومرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اول مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

سورة النساء : نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورة مکہ ہے۔ نحاس اپنے قول کی سند میں آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ“ الاية کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورة جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوتا ہے، مکہ بن جائے۔ پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول رائج سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ جو شخص سورة النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا :

”سورة البقرہ اور سورة النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی۔“

اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صلیبہ رسول پاک (ﷺ) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورة النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

سورۃ یونس : مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطہ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”بواسطہ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ عطاء ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ یونس“ مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”ابن عباسؓ نے فرمایا: ”جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہل عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہل عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا ”اللہ کا مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اس کا رسول (ﷺ) ایک انسان ہو“۔ تو اس وقت خدا نے یہ آیت ”اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا اَلَا یَہِیۡہِ نَاۡزِلُ فَرۡمٰنٰی“

سورۃ الرعد : پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورۃ مکہ ہے مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطہ عطاء ابن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابو الشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورۃ کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے: ”مجھ سے ابو عوانہ نے بواسطہ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتَابِ“ کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبد اللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکہ ہے۔ اب رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے تو اس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”اِنَّہٗ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ اُنْثٰی تَاوَهُوْا شِدِّیْدُ الْمِحَالِ“ اربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے“ اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورۃ الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکہ ہے۔

سورۃ الحج : پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ۔ یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ یہ سورۃ مکہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُس روایت میں راوی نے مستغنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بطریق ابن جریج و عثمان بواسطہ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ ابن الغریس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے: ”ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکی ہے مگر ”هٰذَاۤ اِنْ خَصَمٰنِ“ سے آخر آیات تک مدینہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورۃ مدنی ہے باستثناء چار آیتوں ”وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ عَقِیْمٍ“ تک۔ یہ قول قتادہ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورۃ کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت مکی جلی ہوئی ہے، کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی۔ ابن الغریس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف کی ہے اس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اس کا بیان ہم اسباب نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورۃ الفرقان : ابن الغریس کہتا ہے: ”جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکہ ہے“۔ اور ضحاک اس کو مدنیہ بتاتا ہے۔

سورۃ یسین : ابوسلیمان دمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کا ثبوت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورۃ ص : جمہری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورۃ کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورۃ کا مکہ ہونا مسلم ہے۔

سورة محمد : نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اس کے مکہ ہونے کا ثبوت ہے۔

سورة الحجرات : بقول شاذ مکہ ہے ورنہ مدنیہ۔

سورة الرحمن : جمہور کی رائے میں یہ سورة مکہ ہے۔ اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انہوں نے جابر سے بیان کی ہے: ”جابر نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے زور و سورة الرحمن کی تلاوت فرمائی تو اُس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہؓ سے ارشاد فرمایا، کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جنؓ جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے کی مرتبہ (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) ”پھر تم اپنے رب کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟“ نہیں پڑھی مگر یہ کہ انہوں نے اس بات کے جواب میں کہا:

”وَلَا بَشِيءٌ مِّنْ نُّعْمِكُمْ رَبَّنَا نَكْذِبُ فَلَكَ الْحَمْدُ“

”اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں“

حاکم کہتا ہے: ”یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر“۔ اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جنؓ کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اُس روایت سے ہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکرؓ سے بیان کیا ہے۔ اسماءؓ نے کہا: ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلان نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے، رُکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ کی تلاوت کرتے سنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے۔“ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورة الرحمن کا نزول سورة الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورة الحديد : ابن الغرس کہتا ہے: ”جمہور تو اس سورة کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ اس سورة میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اُس کا آغاز مکی ہے۔“ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ ”وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورة الحديد کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اس کو پڑھا اور یہی امر ان کے اسلام لانے کا سبب ہو گیا۔“ اس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”عمر کے اسلام لانے اور اس آیت، ”وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَلُ الْآيَةُ“ کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ پڑا ہے اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرخس کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔“

سورة الصّٰف : قول مختار یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجع بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اُس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن سلام نے کہا: ”ہم چند لوگ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے۔ اثنا کے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو سکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورة نازل فرمائی:

”سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ يٰٰ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ“

یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبد اللہ بن سلام نے کہا، ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورة ختم تک پڑھ کے سنا دی۔“

سورة الجمعة : صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورة الجمعة نازل ہوئی اور یہ آیت ”وَاٰخِرِيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوْا بِهِمْ“ سُن کر میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟“ آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہؓ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس حدیث کی آیت، ”قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا“ میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورۃ کا پچھلا حصہ اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسب تفریح کج صحیح حدیثوں کے حالت خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہر حال ان سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا از سر تا پای مدنیہ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔

سورۃ التغابن : اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا۔ مگر اس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورۃ الملک : اس کے بارے میں ایک بالکل انوکھا غریب قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورۃ الانسان : ایک قول میں مدنیہ اور دوسرے قول کی رو سے مکیہ ہے مگر ایک آیت اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی ”وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ اِنَّمَا اَوْ كَفُّوْا“ (اس کو سورۃ الدھر بھی کہتے ہیں)۔

سورۃ المطففین : ابن الغرس کہتا ہے: ”ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکیہ ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اُسطار کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدنیہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کر قول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چونکہ قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے انہوں نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اس بات کی زبردست دلیل ہو سکتی ہے کہ سورۃ المطففین کا نزول مدینہ میں ہی ہوا اور حدیث حسب ذیل ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا: ”جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے قول اور ناپ کے بارے میں بڑے بڑے لوگ تھے اس لئے اللہ پاک نے ”وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ نازل فرمائی اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔

سورۃ الاعلیٰ : جمہور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”اس میں نماز عید اور صدقہ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اس کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے“ مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے کہ براءؓ نے کہا ”سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیرؓ اور ابن اُم مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمارؓ اور بلالؓ اور سعدؓ آئے بعد ازاں عمر بن الخطابؓ بیس ساتھیوں سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لا کر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہل مدینہ کو ایسی خوش مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ اَلَا عُلٰی ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سورۃ الفجر : اس کے بارے میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے، ابو حیان اور جمہور نے اس کو مکیہ بتایا ہے۔

سورۃ البلد : ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خداوند کریم کا ”بِهٰذَا الْبَلَدِ“ کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورۃ الليل : مشہور تر قول اس کے مکیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سبب نزول میں ”نخلہ“ کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ ”نخلہ“ کا ذکر ہم اسباب نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورۃ القدر : اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکیہ ہونے کے قائل ہیں۔ اسکے مدنیہ ہونے کا استدلال اُس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اُمیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات

ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد انا اعطیناک الکوثر اور انا انزلناہ فی لیلۃ القدر کی سورتیں نازل ہوئیں، تا آخر حدیث۔“ المزی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورة لَمْ یَکُنْ : بقول ابن الغریس مشہور ترین حیثیت سے یہ سورة مکیہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اُس نے ابی حنیہ البدری سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورة ”لَمْ یَکُنْ الدِّینَ کَفَرُوا“ آخر تک نازل ہوئی تو جبرئیل علیہ السلام نے مجھ سے کہا (یا رسول اللہ) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے اُبی کے روبرو پڑھیں آخر حدیث تک۔“ اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے اور اسی مذکورہ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورة زلزله : اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”جس وقت یہ آیت کریمہ ”فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ الایہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گا۔“ آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابو سعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جنگ اُحد کے بعد بن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورة العادیات : اس کے بارے میں دو قول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی۔ چنانچہ اُس وقت ”وَالْعَادِيَات“ کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک۔“

سورة الهاکم : مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورة مکیہ ہے۔ اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ ”یہ سورة دوانصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا۔“ آخر حدیث تک۔ اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورة یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ بخاری نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم اُس وقت تک ”لَوْ كُنَّا لَابْنِ اٰدَمَ وَاَوْ مِنْ ذَهَبٍ“ کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورة الهاکمؓ لکھا نہ نازل نہیں ہوئی تھی۔“ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جب تک یہ سورة نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذاب قبر کے بارے میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا۔“ اور عذاب قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورة ارایت : اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغریس نے بیان کیا ہے۔

سورة الکوثر : درست یہ ہے کہ یہ سورة مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ انسؓ نے کہا: اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک نیند کی چھکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھا کر ارشاد کیا: ”مجھ پر اسی وقت ازسرنو سورة نازل ہوئی ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط اِنَّا اَعْطٰیْنٰکَ الْکُوْثَرَ“ یہاں تک کہ اس سورة کو ختم کر دیا۔“ آخر حدیث تک۔

سورة الاخلاص : اس کی بابت دو قول ہیں جن کی باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورة کے سبب نزول میں وارد ہوئی ہیں اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورة کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اس سورة کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہوگئی جسے میں اسباب نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین : قول مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا۔ جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل :

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بہیقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ ”بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا“۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے“۔ ابن حجر ”شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقعہ ہیں مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا علم مجھے حاصل ہوا انہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا۔ یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو مکی سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظ بیان کرنے سے بخيال اختصار پرہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورۃ الفاتحہ : پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورۃ البقرہ : اس میں صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں : (۱) ”فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا“ اور (۲) ”لَيْسَ عَلَيْكَ هَذَا هُمْ“۔

سورۃ الانعام : ابن الحصار کہتا ہے : ”اس سورۃ میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے ہوئے جو اس سورۃ کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی۔ میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ“ بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ دو آیتیں تک مسلمہ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی ”الَّذِينَ آمَنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ.....“ اور ”يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ“ اور ابوالشیخ نے کبھی سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ الانعام کل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا ”مَا نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ“ اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا : ”سورۃ الانعام مکیہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی ”قُلْ تَعَالَوْا اتْلُ“ اور ایک اس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورۃ الاعراف : ابوالشیخ اور ابن حبان قنادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ الاعراف مکیہ ہے مگر اُس کی ایک آیت ”وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ.....“ اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت ”وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ“ الایہ تک مدنی ہے۔

سورۃ الانفال : اس میں صرف ایک آیت ”وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ الْكَفَرُوا.....“ الایہ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا

مدینہ میں نازل ہوئی۔ جیسا کہ ہم نے اسباب نزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العربی وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورۃ براءۃ : ابن الغرس کہتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے گردو آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ إِلَىٰ آخِرِهَا“ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول عجیب و غریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکہ صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ.....“ الایہ کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے۔ بدیں وجہ کہ اس کے شان نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمادیا تھا کہ ”جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا“۔

سورۃ یونس : اس میں سے ”فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهُ“ دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیت کریمہ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ.....“ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی۔ اس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ ہود : اس میں تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ (۲) لَقَمَنْ كَانَ عَلَىٰ نِيَّةٍ مِنْ رَبِّهِ (۳) لَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ یوسف : بقول ابو حیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابو حیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابل التفات ہے۔

سورۃ الرعد : ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا سورۃ الرعد مدنیہ ہے مگر ایک آیت ”وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا نُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً“ اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے قول باری تعالیٰ ”اللَّهُ يَعْلَمُ.....“ لغایت وَهُوَ شَدِيدُ الْعِقَابِ“ مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورۃ میں سب سے آخر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جنذبؓ سے روایت کی ہے کہ جنذبؓ نے کہا عبد اللہ بن سلام آئے اور دروازہ مسجد کے دونوں بازوؤں کو قھام کر کہنے لگا : ”لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیت ”وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ“ نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟“ لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک۔

سورۃ ابراہیم : ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورۃ ابراہیم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ مدنی ہیں“ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ بَدَلُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا..... فَيَسَّ الْقَرَارُ“ تک۔

سورۃ الحجر : بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت ”لَقَدْ اَنبَاكَ سَبْعًا.....“ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوارتو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ“ الایہ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل : پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ انہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول کی تائید کر دے اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ“ الایہ سے آخر سورۃ تک اور قتادہؓ سے روایت کی گئی ہے انہوں نے کہا سورۃ النحل قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي الدِّينِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا.....“ الایہ سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول منازل کی

نوع میں آئے گا کہ جابر بن زیدؓ سے مروی ہے سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ کے شان نزول میں روایت کیا ہے اور اس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورۃ الاسراء : اس میں سے ”يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“ الآیۃ بوجہ اس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعودؓ سے بیان کیا ہے مستثنیٰ ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت روح کی بابت استفسار کیا تھا اور آیت کریمہ ”وَإِنْ كَذَّبُوا كَيْفَئِنْكَ.....“ الآیۃ سے قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ بھی مع قول باری تعالیٰ ”لَقَدْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِجْ“ الآیۃ اور ”وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ“ الآیۃ کے اس سورۃ سے مستثنیٰ کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورۃ الکہف : اس کے اوّل سے ”جُزْأًا“ تک۔ پھر قول باری تعالیٰ ”وَاصْبِرْ نَفْسَكَ.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ مریم : اس میں آیت سجدہ اور ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ الآیۃ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ طہ : اس میں صرف ”فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی کیونکہ بزرگوار ابو یعلیٰ نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابورافع نے کہا: نبی ﷺ کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاند رات تک کے لئے آپ کو کچھ آنا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں، مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ میں نے واپس آ کر رسول اللہ ﷺ کو اس بات کی اطلاع دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر میں آپ ﷺ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی: ”وَلَا تَمْلِكُ لَكَ إِلَٰهٌ مِّنْ دُونِهِ أَرْوَاحًا مِّنْهُمْ“۔

سورۃ الانبیاء : اس میں سے ایک آیت ”أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُ نَاتِيَةُ الْأَرْضِ.....“ مستثنیٰ کی گئی ہے۔

سورۃ الحج : اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورۃ المؤمنون : اس سے ”حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ“ سے۔ قول باری تعالیٰ ”مُبْلِسُونَ“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الفرقان : اس میں ”وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ سِوَا رَبِّهِمَا“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الشعراء : ابن عباس نے اس میں سے ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے آیت کریمہ ”أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَآئِيلَ“ کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔ یہ ابن الغرس کا بیان ہے۔

سورۃ القصص : منجملہ اس کے ”الَّذِينَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِغَيْرِ أَمْرِ اللَّهِ“ تک مکہ ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ ”سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ اُن نجاشی کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملک حبش سے آ کر اقعاد میں شریک ہوئے تھے۔“ اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ“ بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی۔

سورۃ العنکبوت : اس کے شروع سے ”وَلَعَلَّكُمْ لِّلْمُتَّقِينَ“ تک باعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے ”وَتَكَايَنَ مِنْ دَابَّةٍ“ الآیۃ کو بھی اس سورت سے مستثنیٰ کرنا چاہئے۔

سورۃ لقمان :۔ اس میں سے ابن عباسؓ نے ”وَلَوْ أَنَّ مَالِيَ الْأَرْضِ“ سے تینوں آیتوں تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورۃ السجدة : اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات ”أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا“ تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کیا ہے اور ان کے سوا اور لوگوں نے ”تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ“ کو بھی بوجہ اس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی بزارؒ سے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بلالؓ نے کہا: ”ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی۔“

سورۃ سباء : اس میں سے ایک آیت ”وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ“..... مستثنیٰ کی گئی ہے اور فردۃ بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروۃ نے کہا کہ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں اپنی قوم کے ان لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے، آخر حدیث تک۔“ اور اسی حدیث میں آیا ہے ”وَأَنْزَلَ فِي سَبَا أَنْزَلَ“ یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترتا تھا وہ سورۃ سباء میں نازل ہو چکا۔ پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! سب کیا چیز ہے؟“ آخر حدیث تک۔ ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے۔ کیونکہ فروۃ بن نسیک کا ہجرت کرنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ”وَأَنْزَلَ“..... الخ اس سورۃ کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے کا بیان ہو۔

سورۃ یسن : اس میں سے صرف ”إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى“..... کا استثناء کیا گیا ہے اور اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”بنو سلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک بود و باش کر کے مسجد نبویؐ کے نزدیک اقامت اختیار کریں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”بے شک تم لوگوں کے نقش قدم نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے“، اس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیہ کریمہ ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا“..... کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر : پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیہ ”قُلْ يَا عِبَادِيَ“ سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ“..... کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القرآن میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے ”اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ“..... کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر : منجملہ اس کے ”إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِّثُونَ.....“ الی قولہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُونَ“ کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ : اس میں سے آیہ کریمہ ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى.....“ سے قول باری تعالیٰ بَصِيرٌ تک کی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار پر نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَلَوْ بَسَطَ.....“ اصحاب صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے ”وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ.....“ الی قولہ مِنْ سَبِيلٍ“ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورة الزخرف : اس میں آیت کریمہ ”وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا“ کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورة الجاثیة : اس میں سے ”قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا“ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔
 سورة الاحقاف : اس میں سے ”قُلْ اَرَايَكُمْ اِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ کو بوجہ اس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الانجلی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبد اللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں مگر ابن ابی حاتم مسروقؒ سے روایت کرتا ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبد اللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پر دُرّ (غالب) آنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شععی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبد اللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکہ ہے اور بعض راویوں نے ”وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ“ کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ ”فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَرْصِ مِنَ الرُّسُلِ“ کو اس سورة میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ“ من لغوب“ کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورة النجم : اس میں سے ”الَّذِينَ يَحْتَسِبُونَ انْقَى“ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”اَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى“ سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورة القمر : اس میں سے ”سَيُهْرَمُ الْجَمْعُ“ کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں ”إِنَّ الْمُتَّقِينَ“ سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورة الرحمن : اس میں سے ”يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ“ مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورة الواقعة : اس میں سے ”ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ اور قول باری تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ يُكِيدُونَ“ تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے، مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورة الحديد : اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورة مکہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورة المجادلة : ”مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى“ تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورة التغابن : اس اعتبار پر کہ یہ سورة مکہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے ورنہ نہیں۔

سورة التحريم : پہلے قتادہؒ سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورة میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورة مکہ ہے۔

سورة تبارک (الملک) : جبیر نے اپنی تفسیر میں بولطہ شحاک ابن عباسؒ سے روایت کی ہے کہ سورة ”بَسْمَلُكَ الْمَلِكُ“ اہل مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں کی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورة النّٰ : منجملہ اس کے ”إِنَّا بَلَّغْنَا هُمْ يَعْلَمُونَ“ تک اور فاصبرؒ سے الصّٰلِحِينَ“ تک کی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورة المزمل : اس میں سے ”وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ“ دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ ”إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ“ سے آخر سورة تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا

اُم المؤمنین ہیں کہ ”سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورت کے نزول سے ایک سال کے بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نماز و حج گناہ فرض ہونے سے قبل راب کی عبادت فرض ہوتی تھی۔

سورۃ الانسان : یعنی سورۃ الدھر۔ اس میں سے محض ایک آیت ”فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات : منجملہ اس کے ایک آیت ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ“ مستثنیٰ ہے اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففين : ایک قول کی رو سے یہ سورۃ جزا ابتدائی چھ آیتوں کے مکہ ہے۔

سورۃ البلد : ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستانائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکہ کی ہیں۔

سورۃ الليل : اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ جزا اگلے حصہ کے باقی سورہ مکہ ہے۔

سورۃ الارایت (الماعون) : کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے : مکی مدنی سورتوں اور آیات کی تقسیم کے اصول و قواعد کلیہ

یعنی مکی اور مدنی سورتوں میں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں :

حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں، بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطہ ابراہیم از علقمہ عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس حصہ قرآن میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اُس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اور جس حصہ میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُتر تھا۔ اس حدیث کو ابو عبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل میں علقمہ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مهران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“، ”يَا بَنِي آدَمَ“ آیا ہے وہ مکہ کی ہے اور جس جگہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ آیا ہے وہ مدنی ہے۔ ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کبھی مدنی سورۃ میں بھی آجاتا ہے۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناخ و منسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے انہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادی تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء باقی سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ہی سے ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اُس میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اس میں ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ“ اور ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ“ موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء ہے اور اس کا آغاز ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ سے ہوتا ہے۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بناء پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے۔ ورنہ اکثر مکہ سورتوں میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ بھی وارد ہوا ہے۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے قریب الفہم بنادے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ”اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جاسکتی ہے ورنہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مؤمنین کو ان کی صفت، نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکتا جائز تھا اور جس طرح مؤمنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جاسکتا تھا“۔ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

امام بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکر کے طریق پر بواسطہ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُتر ہے۔“ اور بھری کہتا ہے کہ۔

مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ اول سماعی اور دوم قیاسی

سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورت کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو۔ اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورت میں صرف ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ یا کَلَّا آیا ہے یا زهرا وَنَّ ل اور عَذَّ کو چھوڑ کر اس کے ابتدا میں کوئی حرف نجی ہے یا سورۃ کے علاوہ اس میں آدم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے تو وہ سورۃ مکہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گذشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدنی قرار پاسکے گی۔“ علامہ مکی کہتے ہیں کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں مگر کسی اور شخص نے مکی کے اس قول میں اتنی زیادتی کر دی کہ ”باستثنائے سورۃ عنکبوت“ ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں :

وَمَا نَزَلَتْ كَلًّا يَشْتَرِبَ فَاَعْلَمُنْ وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نَصْفِهِ الْاَعْلَى

یثرب (. نہ) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُتر ا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اس لئے اس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تائیداً نہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جاسکتا کیونکہ اس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اس میں ان کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی اور اس بات کا ذکر کرمانی نے کیا ہے۔

فائدہ : طبرانی ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ”مفصل“ کا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اس کے سوا قرآن کا کوئی حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا۔“

تنبیہ : ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے ان سے مکی، مدنی مختلف فیہ، ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کونسی ہیں اور مدنی سورتوں میں کونسی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اس نوع کے متعلق جو دو جہیں باقی رہ گئی ہیں ان کا مح ان کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

مکی آیتیں جن کا حکم مدنی ہے

جو آیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگر ان کا حکم مدنی ہے ان کی مثال یہ ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى.....“ اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر۔ یہ مدنی آیت ہے کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی اور آیت کریمہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ.....“ کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا.....“ میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

۱۔ آل عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں ”زہرا وین“ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم
۲۔ مفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم و تسمیہ کی وجہ اپنے موقع پر بیان ہوگی۔ مترجم

قرآن کا وہ حصہ جو مدینہ میں نازل ہوا لیکن اس کا حکم مکہ کی ہے

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر ان کا حکم مکہ کی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورۃ مدینہ میں اہل مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت ”وَالَّذِينَ هَاجَرُوا“ بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اس کا رُوئے سخن اہل مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اس کا خطاب مشرکین مکہ کی جانب ہے۔ اب رہی اس کی نظیر کی کمی سورۃوں میں مدنی آیت تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اس کے لئے سورۃ النجم کی آیت ”الَّذِينَ يَحْتَبُونَ كِبْرَ الْأَثَمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ“ پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر ان گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتش دوزخ میں جلنا ہے اور ”لَمَمٌ“ وہ خطائیں جو دونوں مذکورہ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہذا یہ بات قابل غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا۔ اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورۃوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں ”وَالْعَدِيَّاتِ ضَبْحًا“ اور سورۃ الانفال کی آیت ”وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ“ کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ لایا گیا

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہوئی۔ بخاری کی روایت کے اعتبار سے ”سَبَّحَ“ کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اس کی مثالیں آیات ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ.....“ الایۃ“ ایاہ ربا۔ سورۃ براءۃ کا آغاز اور ”إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ.....“ الایات ہیں۔

ملک حبش اور دوسرے مقامات پر قرآن کا حصہ

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا حصہ گیا تھا وہ ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ.....“ تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؑ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہ حبش کے زور پر پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جھٹہ، طائف، بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ ان کا بیان اس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور انہی کے ساتھ مقامات منی، عرفات، عسفان، تبوک، بدر، احد، حراء اور حراء الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

دوسری نوع (۲) حضری اور سفری کی شناخت

حضری اور سفری تعریف

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامت مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور ان کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔ لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے ان ہی کی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسب ذیل ہیں :

سفری آیات کی کچھ مثالیں

”وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى“ یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جابرؓ نے کہا : ”جس وقت نبی ﷺ نے خانہ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا : ”یہ ہمارے جد اعلیٰ ابراہیمؑ خلیل کا مقام ہے؟“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : ”ہاں“۔ عمرؓ نے دریافت کیا : ”تو پھر کیا ہم اسے مصلیٰ نہ بنالیں؟“ پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقام ابراہیم سے گزرے تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا : ”یا رسول اللہ! کیا ہم اپنے خدا کے خلیل کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟“ رسول پاک ﷺ نے فرمایا : ”پیشک کیوں نہیں؟“ عمرؓ نے کہا : ”تو کیا ہم اس کو مصلیٰ نہ بنائیں؟“ بس اُسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن اخصار کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے۔ عمرۃ القضاء، غزوة الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا : ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیہ میں ہوا تھا اور الاسدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

وَ اتَّخِذُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ : ابن ابی۔ اتم نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مبل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا۔ اُس نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا : ”آپ میرے عمرے کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟“ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : ”وہ عمرۃ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟“ تو اپنے کپڑے اتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر“ آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ : حدیبیہ میں اتڑی تھی۔ جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃ سے جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی، روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے اسی امر کی روایت کی ہے۔

أَمِنَ الرَّسُولُ : کہا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اس کی کسی دلیل پر مطلع نہیں ہوا ہوں۔

وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ : بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقام منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

الَّذِينَ اسْتَحَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ : طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آیت تیمم بھی سفری ہے

ایۃ تَسْمُ : جو سورۃ النساء میں ہے اس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلم بن شریک سے روایت کی ہے، یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سفری آیات کی مکمل تفصیل

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا : فتح مکہ کے دن خانہ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت سید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے۔ نیز ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کو روایت کیا ہے۔

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ : مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ : بزار وغیرہ نے حدیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آپ ﷺ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدہ کا آغاز : بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں اُم عمرو اور اس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابو عبیدہ نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ : صحیح حدیث میں عمرو سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردویہ نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا۔ اور اسی طرح چرحدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے کہ اُس دن ذی الحجۃ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورہ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیت تیمم : اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہ رضی اللہ عنہا اُم المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آ رہے تھے اور ایک لفظ میں ”بَالْبَيْتَاءِ“ اَوْ ”بَذَاتِ الْجَنَشِ“ آیا ہے۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا ہے کہ ”روایت کے الفاظ بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیت کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن خبان نے اس بات میں ابن عبد البر پر سبقت کی ہے۔ غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ الریسع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ وخیر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے ”بَالْبَيْتَاءِ اَوْ بَذَاتِ الْجَنَشِ“ کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابو عبیدہ الکبریٰ کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعہ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستے سے آتے ہوئے پڑتا ہے اور ذات الجیش سے مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ كُورُوا نِعْمَةً اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ : ابن جریر نے قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اُس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ﷺ ساتویں جنگ کے موقع پر یثرب نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنو نعلبہ

اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ ﷺ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنادیا۔

وَاللّٰهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ : صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا تھا اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابر ؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے، غزوہ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔ آغاز سورۃ الانفال : اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا۔ جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاص ؓ سے روایت کیا ہے۔

اِذْ تَسْتَغِيثُ رَجُلًا : یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمر ؓ سے روایت کیا ہے۔

وَالَّذِينَ يَخْتَرُونَ اللَّهَبَ وَالْفِضَّةَ : اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبان ؓ سے روایت کیا ہے۔

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيْنًا : اس کا نزول غزوہ تبوک میں ہوا تھا۔ اس کی روایت ابن جریر نے ابن عباس ؓ سے کی ہے

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ : غزوہ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمر ؓ سے کی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا : طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور انہوں نے مثنیہ عسفان سے اترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

سورۃ النحل کا خاتمہ : بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول اُحد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہ ؓ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعب ؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا : ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب، عبد الرحمن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

آغاز سورۃ الحج : ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصین ؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ“ تا قول باری تعالیٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ کا نزول ہوا تھا اُسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ ﷺ اُس وقت سفر میں تھے..... آخر حدیث تک۔ اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بوسطہ ابی صالح ابن عباس ؓ سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جارہے تھے۔

هَذَا خِصْمَانِ : الآیات قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدانِ بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ هَذَا کے ساتھ مبارزِ طلبی کی طرف اشارہ ہے۔

اِذْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ : ترمذی نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکر ؓ نے کہا : ”ان لوگوں نے اپنے نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے“۔ پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن المصنار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت کا نزول سفرِ ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ : ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابلِ سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

اِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ : الآیہ سفرِ ہجرت کے اثناء میں بمقامِ جھ نازل ہوئی۔ جیسا کہ ابی ابن حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورۃ الروم : ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ نے کہا: ”جس دن معرکہ بدر تھا اسی دن رومیوں کو اہل فارس پر فتح یابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت ”اَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ تَاوَلَهُ تَعَالٰی بِنَصْرِ اللّٰهِ“ نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ (یعنی بالفتح) ہے۔

وَاسْتَسْلَمْنَا مِنْ رُسُلِنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا : الآیۃ ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔ وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً : سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور انگلیاں ہوائے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح : حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں صحیح بن جاریہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ : واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کا شان نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانہ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ”کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانہ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟“

سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ : کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازہم میں آئے گی۔ پھر اس کے ماسوا میں نے ابن عباس کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نفسی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْاَوَّلَيْنَ“ اور ”اَقْبَهُنَا الْحَدِيثَ اَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ“ ۴۱ دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا مگر مجھ کو اس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنْتُمْ تُكْفِّرُوْنَ : ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطہ مجاہد ابی حزرہ سے روایت کی ہے کہ ابو حزرہ نے کہا ”یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوہ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور ان لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا ”یہ پانی تو فلاں موسیٰ ہوا کہ سب سے برسا ہے“ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۃ امتحان : یعنی قول باری تعالیٰ : ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ“ کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین : اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوہ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ ”اُس کا نزول غزوہ بنی المصطلق میں ہوا تھا“ اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورۃ المرسلات : شیخین نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی“، آخر حدیث تک۔

سورة المطففين : یا اُس کا کچھ حصہ، حسب بیان نسفی وغیرہ کے سفر ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخل مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورة اقرأ : حسب روایت صحیحین غار حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورة الکوثر : ابن جریر نے سعید بن جبیر ؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔
سورة النصر : بزاز اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”یہ سورت إذا جاء نصر الله والفتح“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایام تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ ؐ سمجھ گئے کہ یہ پیامِ رخصت ہے۔ پھر آپ ؐ نے اپنی اونٹنی ”قصواء“ کے تیار کئے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپ ؐ نے اُٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا۔ پھر ابن عباس ؓ نے رسول پاک ؐ کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ ؐ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

تیسری نوع (۳) نہاری اور لیلیٰ کی شناخت میں

نہاری اور لیلیٰ آیات کی تعریف

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا۔ اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جاسکتیں۔

قرآن کا اکثر حصہ دن میں نازل ہوا

ابن حبیب کہتا ہے کہ ”قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے“۔ مگر لیلیٰ یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں اُن کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحويل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قبا میں نماز فجر پڑھ رہے تھے اُس وقت یکایک کسی شخص نے اُن کو آکر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور اُن کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رخ کرنے کا حکم ملا ہے۔ اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے۔ پھر آیہ کریمہ ”فَذَرْنِي فَنَقَلْ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ.....“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہل قباء نماز فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت پڑھ چکے تھے۔ اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص اُن کی طرف نکل گیا اور اُس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر باوازا بلند کہا ”قبلہ کا رخ بدل گیا ہے“۔

بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے لیکن صحیحین میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور اُن کا دل یہی چاہتا تھا کہ اُن کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو۔ کہا گیا ہے کہ تحويل قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ ﷺ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے۔ اتفاقاً انہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجد قبا کی طرف اُس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالت رکوع میں تھے۔ چنانچہ اس شخص نے کہا ”میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے“۔ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔

قاضی جلال الدین کہتا ہے ”استدلال کے متقاضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہل قباء معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے یہ بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے اس بات کا بیان کرنا وقت عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو“۔ اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا کیا جواب دے گا؟ تو اس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے اُن کو تحويل قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگان قباء) ان کو آئندہ صبح کے وقت اس بات کی

اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے ”اللیلۃ“ (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اُس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعد بن المعلى سے روایت کی ہے: ”ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ ﷺ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”قَدْ نَزَى تَقَلَّبَ.....“ یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اتر کر نمازِ ظہر ادا کی۔

رات کے وقت نازل ہونے والی آیات

آل عمران کا آخری حصہ: اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المذکر، ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب التفسیر میں اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ”حضرت بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نماز فجر کی اذان سناتے آئے تو بلال نے دیکھا کہ حضور انور ﷺ رورہے ہیں۔ بلال نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟“ رسول پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا ”کیوں نہ روؤں جب کہ آج مجھ پر ”إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ“ کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا ”بدنختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے۔“

وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ: ترمذی اور حاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپ ﷺ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا ”لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے۔“ اور طبرانی نے عصمہ بن مالک انصاری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا۔“

سورة الانعام: طبرانی اور ابی نعیم نے اس کے فضائل میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سورة الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آ رہے تھے۔“

آیة الثلاثة: ”الَّذِينَ خَلَقُوا.....“ اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا۔“

سورة مریم: طبرانی، ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضور انور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”آج ہی شب کو مجھ پر سورة مریم کا نزول ہوا ہے اس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو۔“

آغاز سورة الحج: اس بات کو ابن الجبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب النسخ والمسنوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القرآن میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے۔ اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصین سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا۔ آخر حدیث تک۔

سورة الاحزاب: کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال الدین کہتے ہیں، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ.....“ ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کو پڑھا تو عورتیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔

حضرت عمر ؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا ”سودہ رضی اللہ عنہا! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو۔“ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ عمر ؓ کی یہ بات سُن کر سودہ رضی اللہ عنہا اُلٹے پیروں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپ ﷺ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمر ؓ نے مجھ سے ایسی بات کہی۔“ اسی وقت خدا نے رسول پاک ﷺ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپ ﷺ کے ہاتھ میں تھی جسے آپ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو۔“

قاضی جلال الدین کہتا ہے کہ ہم نے اس قصہ کارات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اُمہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث اِثْک میں مروی ہے۔

وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا : بقول ابن حبیب اس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الفتح : بخاری میں حضرت عمر ؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو ان تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسول پاک ﷺ نے ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا“ کی قراءت فرمائی تا آخر حدیث۔

سورۃ المنافقین : اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات : سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غارِ حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منی کے غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اُس میں ”عرفہ کی رات“ کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقام منی میں شبِ باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین : ان کا نزول بھی بوقتِ شب ہوا ہے۔ ابن اثیر نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے ”مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اُس سے ابو داؤد نے بواسطۃ عثمان بن ابی شیبہ از جریر از بیان از قیس از عقبۃ بن عامر الجہنی“ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئیں ہیں، ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ“ اور ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ“۔

فصل :

دن رات کے درمیان فجر کے وقت نازل ہونے والی آیات کی تفصیل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقتِ فجر نازل ہوئیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

سورۃ المائدہ : اس کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ صبح کی نماز کا وقت آگیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی :

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ تَا لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“

اور اسی قسم کی آیتوں میں سے ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپ ﷺ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور ان کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بددعا فرمائیں۔

تنبیہ: صرف دن کے وقت وحی نازل ہونے کی تردید

اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے“۔ اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے، تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

چوتھی نوع (۴)

قرآن کے صفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔

موسم گرما میں نازل ہونے والی آیات

واحدی بیان کرتا ہے خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا میں موجود ہے۔ اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورۃ النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عمر ؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار دریافت نہیں کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں مجھ پھلے۔ یہاں تک کہ اپنی انگلی میرے سینے میں مار کر فرمایا ”عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم ہوتی جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے“۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! کلالۃ کیا چیز ہے؟“ رسول پاک ﷺ نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی، ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“۔ اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہوا تھا۔ اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورۃ مائدہ اور آیت ”اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ اور آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ“ اور آیت دین اور سورۃ النصر۔ ان سب کو صفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگِ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہ ”اور عبد اللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے۔ لیکن آپ ﷺ نے غزوہ تبوک میں صاف صاف فرمادیا کہ ”لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں“۔ گویا آپ ﷺ نے اُن کو پہلے سے مطلع کر دیا اور یہ فوج کشی سختی نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپ ﷺ نے جد بن قیس سے فرمایا: ”کیا تجھ کو بنی الاصر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ انس ہے؟“ جد بن قیس نے عرض کیا: ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص ہونگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں“۔ بس اُس وقت ”مَنْ يَقُولُ اَللّٰهُ تَعَالٰی“ نازل ہوئی اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ ”گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ“۔ تو ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ الْاَشَدُّ حَرًّا“ کا نزول ہوا۔

موسم سرما میں نازل ہونے والی آیات

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: ”اِنَّ الدِّينَ جَاؤُ بِالْاَفْكَ“ تا قوله تعالیٰ ”وَرَزَقِ كَرِيْمٌ“ صحیح میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ان آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوہ خندق کے

بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ ”احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہے تھے۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: ”اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل“۔ میں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اُٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھہرا جاتا ہوں۔“ آخر حدیث تک۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی :

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ.....“

آخر سورت تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

پانچویں نوع (۵) فراشی اور نومی کا بیان

فراشی اور نومی آیات کی تعریف

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالت خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔

فراشی آیات کی چند مثالیں

قسم اول میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت ”وَاللّٰهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ.....“ ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ ”الَّذِينَ خُلِقُوا.....“ جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جب کہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل یہ آتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے حق میں فرمایا تھا کہ ”مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا“، باہم جمع کر سکتا دشوار ہے۔ اور اس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسول کریم ﷺ نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جب کہ آپ پر بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جاسکتا ہے ہمارا وہ یہ ہے کہ ابو یعلیٰ نے اپنے مسند میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”مجھے نو چیزیں دی گئیں، آخر حدیث تک۔“ اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ ”اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جب کہ آپ ﷺ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت میں نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں“۔ اہی آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی آیات کی مثال اور اس کی توجیہ

نومی کی مثال سورۃ الکوتر ہے کیونکہ مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ ﷺ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو کونسی وجہ سے آئی؟“ آپ ﷺ نے فرمایا ”ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوتر نازل کی گئی ہے۔ پھر آپ ﷺ نے پڑھا :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْتَرَ - فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَاَنْحَرْ - اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ۔“

قرآن صرف بیداری میں اُترا

امام رافعی نے اپنی امامی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث کے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورت کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اسی بنا پر انہوں نے کہا کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالت خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے۔

گوینہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آگیا جس کا نزول حالت بیداری میں ہو چکا تھا یا اس حالت میں کوثر آپ ﷺ کے پیش نظر لایا گیا جس کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور آپ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی۔ اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ ﷺ پر اس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاک ﷺ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ”برحاء الوحی“ کہا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ رافع نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسب مراد ہے کیونکہ رسول پاک ﷺ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسول کریم ﷺ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپ ﷺ دنیا سے اُٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع (۶)

ارضی اور سماوی کا بیان

چھ آیتیں جو زمین پر نازل ہوئیں نہ آسمان میں
زیر زمین غار میں اور آسمان پر نازل ہونے والی آیات

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں۔ کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا، بعض ٹکڑے زمین پر اترے، کوئی جزو آسمان و زمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابو بکر الفہمی نے اور اس سے تیسری نے بیان کیا اور تیسری کو ہمتیہ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں پر اتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں ”وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ“ تین آیتوں کے آخر تک۔ سورۃ الصافات میں ایک آیت ”وَسُفِّلَ مَنْ أَرْسَلْنَا“ سورۃ الزخرف میں اور دو آیتیں اخیر سورۃ البقرہ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں۔

ابن العربی کہتا ہے کہ ہمتیہ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان و زمین کے مابین ہوا۔ اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورۃ المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورۃ البقرہ کی آیتوں کے باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اس نے مسلم کی اس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا، ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کورات کے وقت سیر کرائی گئی اور سورۃ النہج تک پہنچے، آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز، خجگانہ، سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اُن لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو۔ اور ہڈی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ ”اَمِّنَ الرَّسُولُ“ سے آخر سورۃ البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قاپ قوسین نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع (۷). سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

سب سے پہلے کون سی آیت یا سورت نازل ہوئی

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں۔ قول اول جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اول ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اترنی آغاز ہوئی وہ رؤیائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی۔ اور آپ ﷺ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدہ سحر کی طرح خارج میں بھی صاف دکھائی دے جاتا۔ اس کے بعد آپ ﷺ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی۔ چنانچہ آپ ﷺ غار حرا میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروف عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامان خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ بار دیگر زاد و توشہ تیار کر دیتی یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حرا ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکا یک حق کا اظہار ہوا اور حامل وحی فرشتے نے وہاں آ کر آپ ﷺ سے کہا، ”اِقْرَأْ“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا، ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا ”اِقْرَأْ“، میں نے دوبارہ کہا ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ یہ سن کر اس نے بار دیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اٹھا اور اس نے مجھے چھوڑ کر کہا ”اِقْرَأْ“۔ میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ اس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبا یا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا، ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ یہاں تک کہ ”مَا لَمْ يَلَمْ“ تک پہنچ کر خاموش ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ ﷺ کا بند بند کانپ رہا تھا..... آخر حدیث تک۔

سب سے پہلے نازل ہونے والی آیت اور سورت کے بارے میں اختلاف اور صحیح ترین قول

حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ ”قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ ہے اور طبری اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاۃ العطار دی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں، روایت کرتا ہے کہ عطار دی نے کہا ”حضرت ابو موسیٰؓ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ کو پڑھتے تو کہا کرتے یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی۔ اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں ہم سے سفیان نے بولمطہ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ ”پڑھئے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا پڑھوں؟“ کیونکہ اللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ جبریل علیہ السلام نے کہا: ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“۔ عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اول نازل ہوئی اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبد الرحمن نے اور اس سے سفیان نے بولمطہ ابن ابی نجیح مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا: ”قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ اور ”ن وَالْقَلَمِ“ ہے۔ ابن اشتنے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا، جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے

کہ پڑھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، ”میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“۔ پھر جبریل علیہ السلام نے کہا: ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“۔ لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی، اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غار حرا میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ ﷺ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا، ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ“ تا ”مَا لَمْ يَعْلَمْ“۔

دوسرا قول : سورۃ المدثر

یہ ہے کہ سب سے اول سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”کہ میں نے جابر بن عبد اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصہ پہلے نازل ہوا ہے؟ حضرت جابر ﷺ نے جواب دیا، ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ میں نے کہا: ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“؟ یہ سن کر حضرت جابر ﷺ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انور ﷺ نے فرمایا: ”میں غار حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آکر آگے پیچھے، داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نظر اٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریل) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کچکی طاری ہو گئی اور میں نے خدیجہ کے پاس آکر انہیں حکم دیا ”ذَبْرُونِي“ مجھ پر کپڑے ڈالوا اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ فُتْمُ فَانْزِرْ“ نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو سب ذیل ہیں۔

اول سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابر نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اس وقت تک سورۃ اقرأ بھی پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقرأ میں سب سے پہلے اس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بولسطہ ابی سلمۃ حضرت جابر ﷺ سے مروی ہے کہ ”انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سنا ہے۔ اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جارہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غار حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان وزمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدے سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا، ”زَمَلُونِي زَمَلُونِي“، مجھے کبل اڑھا دو کبل اڑھا دو۔ پھر ان لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اس وقت خداوند کریم نے سورۃ ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ وہ فرشتہ جو غار حرا میں میرے پاس آیا تھا، اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں ”اقْرَأْ“ کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔

دوسرا جواب : یہ ہے کہ اس مقام پر جابر ﷺ کی مراد اولیت سے عام اولیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اولیت مراد ہے جو فترۃ الوحی کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم : یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے حکم انداز (عذاب الہی سے ڈرانے) کی خاص اولیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارے میں سب سے پہلے ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا اور رسالت کے لئے سب سے اول ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ کا نزول ہوا۔

چوتھا جواب : اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اولیت سے وہ اولیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آ پڑا ہو اور اس سورۃ کے نزول کا مقدم سبب رعب کے باعث سردی معلوم کرنے سے لحاف اوڑھنا تھا اور ”اقْرَأْ“ کا نزول بغیر کسی سبب مقدم کے ہوا تھا اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے۔

پانچواں جواب : یہ ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت پر مقدم کی جائے گی اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول : سورة الفاتحة

سب سے اول نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشف میں آیا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور مجاہد تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورة کا نزول ہوا وہ سورة ”اقرأ“ تھی۔ اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اول نازل ہونے والی سورة فاتحہ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر ائمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اول سورة ”اقرأ“ کا نزول ہوا۔ اور صاحب کشف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عشر عشر بھی نہیں پایا جاسکتا۔ صاحب کشف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکر کے طریق سے بواسطہ یونس بن عمرو ان کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی مسیرہ عمرو بن شرحبیل سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا، جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور اللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو“۔ بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا نے یہ بات سن کر عرض کیا، ”معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ اللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں“، آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ آئے بی بی خدیجہ رضی اللہ عنہا نے ان سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا، ”جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سنا ہوں ”یا محمد، یا محمد“ اور یہ آواز سنتے ہی میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں“۔ ورقہ نے کہا ”اب جس وقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا“۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا :

”يَا مُحَمَّدُ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“

یہاں تک کہ وہ وَلَا الضَّالِّينَ تک پہنچ کر خاموش ہو گیا، آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورة الفاتحہ کے اقر اور المحدث کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اول ہوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قول زائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”قرآن میں سب سے پہلے ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ کا نزول ہوا اور پھر جو سورة سب سے پہلے اُتری وہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ ہے اور ابن جریر وغیرہ نے فحاک کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریل علیہ السلام نازل ہوئے تو انہوں نے کہا ”يَا مُحَمَّدُ اسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ مگر میری رائے میں اس کو ایک بتمامہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں اس لئے کہ کسی سورة کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث کی توجیہ

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے شیخین نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اس وقت حلال و حرام کے احکام اترے“۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ الجھن یہ ہے کہ سب سے اول ”اقرء“ کا نزول ہوا اور اس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں لفظ ”مَنْ“ مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں ”مَنْ اَوَّلَ مَا نَزَلَ“ ہونی چاہئے۔ جس سے ”الْمُذْتَر“ مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لہذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقرء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل :

نزول وحی کے اعتبار سے سورتوں کی ترتیب

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی ”سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ“ ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اول ”وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ ”بَرَاءَةٌ“ ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اول اعلان کیا وہ ”النَّحْمُ“ ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اول نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورہ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

مکی سورتیں اور ان کی ترتیب

ابوبکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ”مجھ سے ابو العباس عبید اللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت امیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”خداوند کریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اس میں سب سے اول ”اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول ہوا۔ پھر ”ن وَالْقَلَمِ“ ازاں بعد ”يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ“ بعد ازاں ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ“ اس کے بعد ”فاتحۃ الكتاب“ پھر ”بَيِّنَاتٌ لِّأَيِّ لَّهَبٍ“ اور اسی طرح یہ ترتیب سورۃ ہائے ”اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ“، ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى“، ”وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى“، ”وَالْفَجْرِ“، ”وَالضُّحَى“، ”الْمَنَافِعِ“، ”الْعَصْرِ“، ”وَالْغَدَاةِ“، ”الْكَوْثَرِ“، ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“، ”كَذَّبَ الْكَافِرُونَ“، ”الْمَنَافِعِ“، ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ“، ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ“، ”قُلْ هُوَ اللَّهُ“، ”وَالنَّحْمِ“، ”عَبَسَ“، ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ“، ”وَالشَّمْسِ“، ”وَصَحَاہَا“، ”الْبُرُوجِ“، ”وَالنَّجْمِ“، ”لَا إِلَافِ“، ”الْقَارِعَةِ“، ”الْقِيَامَةِ“، ”وَيْلٌ لِّلْكَلْبِ هُمَزَةٍ“، ”وَالْمُرْسَلَاتِ“، ”ق“، ”الْبَلَدِ“، ”الطَّارِقِ“، ”اِفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“، ”ص“، ”الْاَعْرَافِ“، ”الْحَجِّ“، ”يَسْ“، ”الْفُرْقَانِ“، ”الْمَلَائِكَةِ“، ”كَهَيِّعَصْ“، ”طه“، ”الْوَاغَةِ“، ”الشُّعْرَاءِ“، ”طس“، ”سُلَيْمَانَ“، ”طس“، ”الْقَصَصِ“، ”بَنِي إِسْرَآئِيلَ“، ”النَّاسِيعَةِ“ (یعنی یونس) ”هُودُ“، ”يُوسُفُ“، ”الْحَجَرِ“، ”الْاَعْمَامِ“، ”الصَّافَّاتِ“، ”لَقَمَانَ“، ”الزُّمُرِ“، ”حَمِ“، ”المؤمنين“، ”حَمِ“، ”السَّجْدَةِ“، ”حَمِ“، ”الزُّحُرْفِ“، ”حَمِ“، ”الدُّخَانِ“، ”حَمِ“، ”الْحَاجِيَةِ“، ”حَمِ“، ”الْاَحْقَافِ“، ”الذَّارِيَّاتِ“، ”الْغَاشِيَةِ“، ”الْكَهْفِ“، ”حَمِ“، ”عَسَقِ“، ”تَنْزِيلِ السَّجْدَةِ“، ”الْاَنْبِيَاءِ“، ”النَّحْلِ“ کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ مدینہ میں اُترا۔ اِنَّا

أَرْسَلْنَا نُوحًا، الطُّورُ، الْمُؤْمِنُونَ، تَبَارَكَ، الْحَاقَّةُ، سَالٍ سَائِلٌ، عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، وَالنَّازِعَاتِ، إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ، إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ، الرُّوْمُ، الْعَنَكَبُوتُ اور وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ نازل ہوئیں اور یہی سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

مدنی سورتیں اور ان کی ترتیب

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے: اَوَّلُ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ پھر آلِ عِمْرَانَ پھر الْاَنْفَالُ پھر الْاَحْزَابُ پھر الْمَائِدَةُ پھر الْمُمْتَحِنَةُ پھر اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ پھر النُّوْرُ پھر الْحَجُّ پھر الْمُنَافِقُوْنَ پھر الْمُحَادَلَةُ پھر الْحُحْرَاتُ پھر التَّحْرِيمُ پھر الْجُمُعَةُ پھر التَّغَابُنُ پھر سَبِّحِ الْحَوَارِیْنَ پھر الْفَتْحُ پھر التَّوْبَةُ اور اس کے بعد خَاتِمَةُ الْقُرْآنِ۔

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب و غریب ہے اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ حضرت جابر بن زید اُن تابعین میں سے ہیں جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان بھیری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی پر اعتماد کیا ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں :

مَكِّيَّهَا سِتٌ تَمَانُونَ اِعْتَلَتْ نَظْمُتٌ عَلٰی رَفِیِّ النَّزُولِ لِمَنْ تَلَا۔

قرآن کی سورتیں چھپاسی بیان ہوئی ہیں۔ جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں:

(۱) اِقْرَأْ، وَنُونٌ، مُزْمَلٌ، وَمُذَرَّرٌ: وَالْحَمْدُ، تَبَّتْ، كُوْرَتْ، الْاَعْلٰی، عَلَا۔

اقرء، نون، مزمل، مذرر، الحمد، تبت، کورت، الاعلیٰ

(۲) لَيْلٌ وَفَجْرٌ، وَالضُّحٰی، شَرْحٌ وَعَصْرٌ: الْعَادِيَاْتُ، وَكُوْرٌ، اَلْهَاكُمُ، تَلَا۔

لیل۔ فجر۔ الضحیٰ۔ المشرح۔ والعصر۔ العادیات۔ کوثر، الحاکم التکاثر۔

(۳) اَرَايْتَ، قُلٌ، بِالْفَيْلِ، مَعٌ، فَلَقِيْ، كَذَا: نَاسٌ۔ وَقُلْ هُوَ نَحْمَهَا۔ عَبَسَ جَلَا۔

ارایت۔ قل یا ایہا الکافرون۔ الفیل۔ الفلق۔ الناس۔ قل ہوا اللہ۔ انجم۔ عبس۔

(۴) قَدَرٌ وَشَمْسٌ وَالْبُرُوجُ، وَتَيْنُّهَا: لَا يَلَاْفِ، قَارِعَةٌ، قِيَامَةٌ اَقْبَلَا۔

قدر۔ والشمس۔ البروج۔ والتین۔ لایلاف۔ القارعة۔ قیامت۔

(۵) وَيْلٌ لِّكُلِّ، الْمُرْسَلَاتِ، وَق، مَعٌ: بَلَدٌ، مَوَطَّارُفُهَا۔ مَعَ اَقْتَرَبْتُ، كِلَا۔

ویل لکل۔ المرسلات۔ ق۔ البلد۔ والطارق۔ اقتربت الساعۃ۔

(۶) ص، وَاَعْرَافٌ، وَجِنٌ، ثُمَّ، يَس: وَفُرْقَانٌ، وَفَاطِرٌ، اِعْتَلَا۔

ص۔ اعراف۔ جن۔ پھر۔ یسین۔ فرقان۔ فاطر۔

(۷) كَافٌ، وَظَلَةٌ، ثَلَّةُ الشُّعْرَاءِ، وَنَمْلٌ: قَصٌّ، الْاَسْرٰی، يُؤْنَسُ، هُوْدٌ۔ وَلَا۔

کاف۔ وظلہ۔ ثلۃ الشعراء۔ نمل۔ قصص اسراء بنی اسرائیل۔ یونس۔ ہود۔

- (۸) قُلْ، يُوسُفُ، حَجَرٌ، وَأَنْعَامٌ، وَذُبُحٌ؛ ثُمَّ، لُقْمَانُ، سَبَا، زُمُرٌ، جَلَا۔
یوسف۔ حجر۔ انعام۔ ذبح۔ لقمان۔ سبا۔ زمر۔
- (۹) مَعَ غَافِرٍ، مَعَ فُصِّلَتْ، مَعَ زُخْرُفٍ؛ وَدُخَانُ، جَانِيَةٍ، وَأَحْقَافٌ، تَلَا۔
غافر۔ فصلت۔ زخرف۔ دخان۔ جانیہ۔ احقاف۔ تلا۔
- (۱۰) ذُرُوءٌ، وَغَاشِيَةٌ، وَكَهْفٌ؛ ثُمَّ سُورَى: وَالْخَلِيلُ، وَالْأَنْبِيَاءُ، نَحْلٌ؛ جَلَا۔
الذاریات۔ غاشیہ۔ کہف۔ شوری۔ ابراہیم۔ انبیاء۔ نحل۔
- (۱۱) وَمَضَاجِعُ، نُوحٌ، وَطُورٌ، وَالْفَلَاحُ: الْمَلِكُ، وَاعِيَةٌ، وَسَالٌ، وَعَمٌّ لَا۔
مضاجع۔ نوح۔ طور۔ الفلاح۔ الملک۔ واعیہ۔ سال۔ عم۔
- (۱۲) غَرَقٌ، مَعَ انْفِطَرَتْ، وَكَذْحٌ؛ ثُمَّ رُومٌ: الْعَنْكَبُوتُ، وَطَفَفَتْ، فَتَكَمَّلَا۔
غرق۔ انفطار۔ کدح۔ روم۔ عنکبوت اور مطففین۔ یہ سب کی سورتیں کامل ہو گئیں اور مدینہ میں اٹھائیں۔
- (۱۳) وَبِطْيَنَةٍ، عِشْرُونَ، ثُمَّ ثَمَانُ الطُّوَلَى: وَعِمْرَانُ، وَأَنْفَالٌ؛ جَلَا۔
عمران۔ انفال۔
- (۱۴) احْزَابٌ، مَايِدَةُ، امْتِحَانٌ، وَالنِّسَاءُ: مَعَ، زُلْزَلَتْ، ثُمَّ الْحَدِيدُ، تَامَلَا۔
احزاب۔ مائدہ۔ امتحان۔ النساء۔ زلزلت۔ الحدید۔
- (۱۵) وَمُحَمَّدٌ، وَالرَّعْدُ، وَالرَّحْمَنُ، الْإِنْسَانُ، الْطَّلَاقُ، وَلَمْ يَكُنْ، حَشَرٌ، مَلَا۔
محمد۔ رعد۔ الرحمن۔ الدھر۔ الطلاق۔ لم یکن۔ الحشر۔
- (۱۶) نَصْرٌ، وَنُوحٌ؛ ثُمَّ، حَجٌّ، وَالْمُنَافِقُ، مَعَ: مُجَادَلَةٍ، حُجْرَاتٍ، وَلَا۔
نصر۔ نوح۔ الحج۔ منافقین۔ مجادلہ۔ حجرات۔
- (۱۷) تَحْرِيمُهَا، مَعَ جُمُعَةٍ، وَتَغَابُنٍ: صَفٌّ، وَفَتْحٌ، تَوْبَةٌ، خَتَمَتْ، أُولَا۔
تحریم۔ جمعہ۔ تغابن۔ صف۔ فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں۔ لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:
- (۱۸) أَمَّا الَّذِي قَدْ جَاءَنَا، سَفَرِيَّةٌ: عَرَفِيٌّ أَكْمَلْتُ لَكُمْ، قَدْ كَمَّلَا۔
اکملت لکم۔ الایۃ۔ عرفات میں اُتری۔
- (۱۹) لَكِنْ - إِذَا قُمْتُمْ، فَحَبِشِيْ بَدَا: وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلَنَا الشَّامِي، قَبْلَا۔
لیکن اذا۔ یہ حبشی آیت ہے۔ (۱) واسال من شامی سورۃ ہے
- (۲۰) إِنَّ الَّذِي فَرَضَ، انْتَمَى جَحْفِيَّهَا: وَهُوَ الَّذِي كَفَّ، الْحُدَيْي، اُنْجَلَا۔
یہ جحفی کی جانب منسوب ہے اور (۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں

فصل :

مخصوص حالات میں نازل ہونے والی سورتیں

اوائل مخصوصہ : یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔ جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے متدرک میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیت کریمہ ”اِذْنٌ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری ہے اور وہ یہ ہے: ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ..... الاية“۔ اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی ”اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ..... الاية“۔

قتل کے بارے میں سب سے اول آیت الاسراء ”وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا.....“ کا نزول ہوا۔ اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اول کس آیت کا نزول ہوا؟ طیلسی نے اپنے مسند میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.....“ اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا: ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہم کو اس سے نفع اُٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَاَنْتُمْ سُكَارَى“ نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا: ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کریں گے“۔ پھر بھی آپ ﷺ خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیت کریمہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ..... الاية“ نازل ہوئی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کر دی گئی ہے۔

کھانوں کے بارے میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت ”قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا.....“ نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیت ”فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا.....“ کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیت ”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ.....“ اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ.....“ کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔ اور بخاری نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہوا انجم ہے۔

فریابی کہتا ہے کہ ”مجھ سے درقاع نے بواسطہ ابی کحج مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ ”خداوند کریم کا قول ”لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ“ پہلی آیت ہے جس کو پروردگار عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ ”مجھ سے اسراہیل نے اور اس سے سعید نے بواسطہ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ ”سورۃ براءۃ میں سب سے اول آیت کریمہ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعد سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا“۔ اور ابن اشتر نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کا نزول ہو کر کئی سال تک اُس کے نزول میں التوا ہو گیا پھر ”براءۃ“ سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہو گئیں“۔ اور اسی راوی (ابن اشتر) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ ”انْفِرُوا خِفَافًا“ ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا۔ پھر جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی اُن چالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطہ حبیب بن ابی عمرہ۔ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا سورۃ آل عمران میں سب سے پہلی آیت ”هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ“ نازل ہوئی تھی اور اس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگِ اُحد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع (۸)

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ قرآن اور اس بارے میں مختلف اقوال اور روایات

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون سا ہے۔ شیخین حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پہلی نازل ہونے والی آیت ”يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ“ ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ ”براءۃ“ ہے اور حضرت بخاری ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت رباعیہ تیسری بھی حضرت عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیت رباعیہ سے خداوند کریم کا قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیت رباعیہ کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلم ہے اور ابن مردويه ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”حضرت عمرؓ نے ہمارے زور و خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ ”بے شک مجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت رباعیہ ہے“ اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے اور ابن مردويه بھی اسی کے قریب قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے ”آخر آیت“ کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ اور اس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی حضرت ابن عباسؓ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے ”مجھ سے سفیان نے بواسطہ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخری آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دنوں کا زمانہ گزرا تھا۔“

ابن ابی حاتم نے حضرت سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ ”جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اُتری وہ ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دو شبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ ﷺ کا وصال ہو گیا۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے پھر اس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ ہے اور ابو عبید نے کتاب الفصائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ ”عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت رباعیہ دین ہے۔“ اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیت دین ہے۔“ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت رباعیہ آیت دین اور ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ“ میں سے کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کو وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں۔ لہذا ان راویوں میں سے ہر ایک نے ان آیات منزلہ میں سے کسی نے کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیہ ”سَتَفْتَنُوكَ“ کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔ ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت ”رَبِّا“ اور آیت ”وَأَتَقُوا يَوْمًا“ کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں ان کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے کہ یہ آیت ”وَأَتَقُوا يَوْمًا“ اُن آیات کا خاتمہ ہے جو براء کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ انہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو حضرت براء رضی اللہ عنہ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ترجیح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمہ نزول وحی کا مستلزم ہے۔

اور مستدرک میں حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ“ آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براء کی آیت تک پہنچے ”ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُوْنَ“ تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے۔ اس وقت ابی بن کعب نے ان سے کہا ”بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ“ تا ”وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“ اور کہا یہ ہے قرآن کا آخر نازل ہونے والا حصہ۔ ابی کہتے ہیں ”فَخْتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهِ بِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ“۔ ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کی دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں، ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ“ تا آخر سورۃ۔ اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی ”أَقْرَبُ الْقُرْآنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا“ کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطہ یوسف المکی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ“ ہے اور سورۃ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ہے۔

تمام روایات کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلہ میں امام بیہقی کی رائے

ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو“..... آخر حدیث تک۔ اور نیز انہی دونوں راویوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے“۔ میں کہتا ہوں کہ الفتح سے ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ“ مراد ہے اور عثمان رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براء قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو ان کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے۔ پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور ﷺ کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سنی ہے اُسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور ﷺ سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ ﷺ نے اُسے اس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے۔

تاخیر نزول کے بارے میں کچھ عجیب روایات

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب و غریب روایتیں آئی ہیں مجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آیہ کریمہ ”فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ.....“ کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت الجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اسی لئے اس کا حکم نہیں بدلا بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا آیت کریمہ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِدًا فَرْجَاءَ جَهَنَّمَ.....“ ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”بے شک اس کا نزول آخر میں ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا“ اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَاسْتَحَبَّ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعَ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ.....“ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات یوں ہے کہ بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا، اُس وقت ”وَلَا تَتَسَوَّأْ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ.....“ اور ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے اُن میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے، عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے، نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر عامل رکھ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا جب کہ خدا اُس سے خوش ہے۔“ حضرت انسؓ نے کہا اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ”فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ.....“ میں موجود ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انسؓ ”اِخْرَجَ مَا نَزَلَ“ سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ”البرہان“ مصنف امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول ”قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا.....“ ان آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا۔ اور ابن الحصار نے اس پر حاشیہ چڑھایا ہے کہ باتفاق یہ سورۃ مکی ہے اور کوئی نقل ایسا وار نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے کچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے۔

تنبیہ : الیوم اکملت لکم دینکم کے نزول کی بابت اشکال اور جواب

بیان مذکورہ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قول باری تعالیٰ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ.....“ حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورہ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا، آیت دین اور آیت کلالۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال

ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے ”اس کی تاویل یوں کر نا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلد الحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے چلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا۔“ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید حضرت ابن عباس ؓ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ حضرت ابن عباس ؓ نے کہا ”پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اُس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی۔ چنانچہ پروردگار عالم ﷻ ”وَأَتِمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي“ ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرمادیا۔

نویں نوع (۹)

سبب نزول

اسباب نزول پر لکھی جانے والی کتابوں کا تذکرہ

ایک گروہ نے جس میں علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر ان کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور ہمیری نے اس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اس نے اس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔

شیخ الاسلام ابو الفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابل قدر کتاب لکھی تھی مگر نیز کتاب مسودہ ہی تھی کہ ان کا انتقال ہو گیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر تم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”القول فی اسباب النزول“ رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اس قدر اسباب نزول کا درجہ کر دینا ضروری تھا۔ لہذا حسب حاجت مسائل اور امور یہاں بھی درج کئے جاتے ہیں۔

نزول قرآن کی دو قسمیں

ہمیری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزول قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ابتدائاً نازل ہوئی اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی اور اس نوع میں چند حسب ذیل مسئلے ہیں :

مسئلہ اولیٰ : اسباب نزول کو جان لینے کے فوائد :

کسی نے یہ کہا کہ اس فن سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً

- (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت اور اس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔
- (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔

(۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتضار اس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا اس لئے سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے۔ کیونکہ قاضی ابو بکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سبب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اس کا قول بالکل قابل توجہ نہیں۔

(۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سبب نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور ان کے سمجھنے میں الجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے: ”بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اس کی تفسیر کر سکتا ممکن ہی نہیں“۔ ابن دقیق العید کا قول ہے

”معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے۔“ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ ”سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے۔“

مروان بن الحکم کو آیہ کریمہ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا.....“ کے معنی سمجھنے میں دقت آپڑی تھی اور اس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ ”اگرچہ ہر شخص اسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اس کی وجہ سے وہ قابل تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم ان سب کو عذاب دیں گے۔“ اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا، یہاں تک کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں اس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور انہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی ﷺ پر یہ بات عیاں کی تھی کہ انہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ ﷺ کے سامنے سرخرو اور قابل تعریف بن گئے تھے۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ اور عمرو بن معدیکرب کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اس پر قول باری تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا.....“ سے حجت لاتے تھے لیکن اگر ان کو اس آیت کا سبب نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعث نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے وقت کہا ”ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جا چکے یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟“ چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اس آیت کا نزول ہوا تھا۔

اس روایت کو احمد، نسائی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَمَسُّنَ مِنَ الْمَحْضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُمْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ.....“ بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئمہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے“ لیکن اس اشکال کا سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ اس بات کی روایت حاکم نے ابی سے کی ہے۔

لہذا معلوم ہو گیا کہ آیت کا رُوئے سخن ان لوگوں کی جانب ہے جن کو آئمہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا عدت ہے یا نہیں اور ہے تو انہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر ”إِنْ ارْتَبْتُمْ“ کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو ان کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکتے ہو کہ ان کی عدت کیونکر ہوگی تو سن لو کہ ان کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ ”فَإِنْ مِمَّا تُوْقَفْتُمْ وَجْهَ اللَّهِ“ بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اس کا مقتضی یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پھر جب کہ اس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلاف روایت سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہو گیا اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ.....“ کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے انہوں نے تمسک کیا۔ چنانچہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا جو یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار ہوں گے، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا توہم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قول باری تعالیٰ ”قُلْ لَا أَجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰی مُحَرَّمًا.....“ کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت ان کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی۔ گویا کہ خدا کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اس کے سوا کوئی حرام شے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج میٹھا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اٹھے کہ میں آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگار عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار، خون، سہرہ کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے ان کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے ان چیزوں کے سوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا۔ کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعیؒ نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالکؒ کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور ان کے قول کو بلا تامل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے اس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کے بارے میں کہا تھا کہ آیت کریمہ ”وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْہِ اِفْعَلْ لِّکُمَا.....“ ان کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اس آیت کا صحیح سبب نزول بیان کر کے مروان کو ”آسمان کا تھوک منہ پر آتا ہے“ کی مثل کا مصداق بنادیا۔

مسئلہ دوم : عموم لفظ کا اعتبار ہے یا مخصوص سبب کا؟

علمائے اصول (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے۔ لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علمائے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ان کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں۔ مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ہلال بن أمیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شان نزول بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے۔ لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ باعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف ان کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اس بات پر قائم ہوئی۔

زنجشیری سورۃ الہنزہ کے بارے میں کہتا ہے: ”اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہو، تاکہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آجائیں اور تاکہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں ان آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو ان کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے: ”مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اس سے ابو معشر کنج نے روایت کی کہ ”میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔ سعید نے کہا ”کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر ان کے دل ایلوا سے بڑھ کر تلخ ہیں انہوں نے لباس بیٹھڑی نرم اور روئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں۔“ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سُن کر جواب دیا ”یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعٰجِلُکَ قَوْلُهٗ فِی الْحَیٰوَةِ الدُّنْیَا.....“ سعید نے کہا ”کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟“ محمد بن کعب نے جواب دیا ”بھی ایک آیت پہلے

کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قول باری تعالیٰ ”لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ.....“ میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اسے اہل کتاب کا ہی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے لیکن اس جگہ انہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ.....“ میں لفظ ظلم کی تفسیر ”شُرک“ کے ساتھ کرنا اور اس پر قول باری تعالیٰ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ سے استدلال لانا اور نہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ انہوں نے یہ آیت سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ”مجھ سے علی بن الحسین نے اور اس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطہ ابو نعیمہ بن عبد المؤمن بخدۃ الجحفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا ”میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ آیت کریمہ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.....“ کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو انہوں نے جواب دیا ”نہیں اس کا حکم عام ہے“۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے ”اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ ”وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں ”ظہار کی آیت، ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبد اللہ کے بارے میں اُتری اور ”أَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ.....“ کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اور وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہو تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی۔

تنبیہ: کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہونے والی آیت میں عموم لفظ معتبر نہیں

مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ کا فرض اس ”لفظ“ کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا جاتا ہے۔ اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارے میں ہوا اور اس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اس کا انحصار قطعاً اسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول ”وَسَبِّحْهَا اللَّهُ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَرَكُهَا“ اس آیت کی بابت بالا جماع مانا گیا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخر الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ، ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ“ کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہے۔ لہذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموم کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہدہ (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور ”الْأَنفُسِ“ میں الف و لام

موصول اس لئے نہیں ہو سکتا کہ باجماع اہل لغت فعل تفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں پھر ”اتقی“ جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی ”فعل“ کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انھار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم : بعض آیتوں کا نزول خاص سبب سے ہوتا ہے مگر انہیں نظم قرآن کی رعایت سے تمام آیتوں کے حکم میں رکھا جاتا ہے

پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہے اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہے۔ اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ ”یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سبب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے“۔ مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول ”الَّذِينَ آمَنُوا وَتَرَىٰ لَهُمُ الْكُفَّاءَ يَوْمَئِذٍ بِالْحَبِّ وَالْطَّاعُونَ“..... کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور انہوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو انہوں نے مشرکین مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر ابھارا تھا۔ مشرکین مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سیدھے راستے پر کون ہے محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اس کے ساتھیوں نے کہا کہ ”نہیں، تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو“۔ حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ ان کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں انہوں نے بددیانتی کی بددیانتی کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہ راست پر ہو بحالیکہ ان کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔ اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آتی ہے اور اس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ متقاضی ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا نہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور اُن کا مشرکین کو برحق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جاسکتی ہے۔

کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سبب نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ : نزول کے لئے چشم دید گواہی کی ضرورت ہے

واحدی کہتا ہے کہ ”قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز ان لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو چشم خود دیکھا اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُس کے اسباب نزول پر قوف حاصل کیا ہے کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہو سکتا۔“ محمد بن سیرین کا قول ہے میں نے عبیدہ سے قرآن کی بابت ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو انہوں نے کہا ”خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے۔“

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو ان قرآن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ ”میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے“ جیسا کہ ائمہؒ سے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ ”زبیرؓ اور کسی انصاری شخص میں زمین ”حرہ“ کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”زبیرؓ تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو“ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سن کر کہا ”یا رسول اللہ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے چھوٹے زاد بھائی ہیں؟“ یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قربت کا لحاظ کرنا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگوں کر متغیر ہو گیا، آخر حدیث تک۔ حضرت ابن زبیرؓ کہتے ہیں ”میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ“ اور حاکم نے کتاب ”علوم الحدیث“ میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزول وحی ہوا اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اس کا یہ قول ایک مسند حدیث تصور کرنا چاہئے۔ اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ حضرت جابرؓ نے کہا، یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھیجنگا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیہ کریمہ ”بَسَّأْتُمْ حَرْثَ لَكُمْ“ نازل کی۔ اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ”صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گاہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سبب نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے ”اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے۔“ اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ اُس حالت میں کہ اس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو، مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟

بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابل سند اقوال تسلیم ہوں گے ان سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اس کو تمام علماء با اتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں۔ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے ”صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے ”نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا“ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سبب نزول ہے۔ اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے۔“

میں کہتا ہوں کہ سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سبب نزول اہل حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سبب نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔

کیونکہ یہ بات اسباب نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوح، قوم عاد، قوم ثمود اور تعمیر خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ ان کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول ”وَ اتَّخَذَ اللَّهُ بُرَاهِمَ خَلِيلًا“ میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن کے اسباب نزول میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کمالا یحییٰ۔

تنبیہ : صحابی کی روایت مسند کے حکم میں

جس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسوع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اس کو مرفوع سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اس کی روایت ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً: عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ یا اس کی چٹنگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

پانچواں مسئلہ : ایک آیت کے کئی نزول ذکر ہوں تو ترجیح یا تطبیق کا طریقہ

اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس بارے میں کسی ایک قول پر اعتبار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے پھر اگر ایک راوی نے اس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا تو ہم اُوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اس کا سبب نزول۔ اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو ان دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اس کی تحقیق اٹھتر ہویں (۷۸) نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابل اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ”نَسَاؤُكُمْ حَرَتْ لَكُمْ“ کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے انہوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا بیان قابل اعتماد اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول نقل ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی اس بارہ میں جابر ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمر رضی اللہ عنہما وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابو داؤد اور حاکم نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اس کے علاوہ سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابل اعتماد ماننا چاہئے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جسے بخین اور دیگر محدثین نے جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کو کچھ شکایت (علالت) ہوگئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے۔ اُس وقت ایک عورت نے آپ ﷺ کے پاس آکر (طنزاً) کہا: ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے۔“ چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے ”وَالطُّسْحَىٰ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ“ کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبہ بواسطہ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ ﷺ کی خادمہ تھی۔

راوی ہے کہ ”ایک کتے کا پلّا رسول اللہ ﷺ کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ ﷺ وحی آنے سے خالی رہے اور آپ ﷺ فرمایا ”خولہ“ گھر میں کیا ہوا جو جبرائیل علیہ السلام میرے پاس نہیں آتا؟ میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگا دوں۔ چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلّا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں

رسول اللہ ﷺ آگئے اور آپ (ﷺ) کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزول وحی کے وقت آپ ﷺ پر لرزہ طاری ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ ”الضحیٰ“ تا قوله تعالیٰ ”فَتَرَضَىٰ“ نازل فرمائی۔

ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبرائیل علیہ السلام کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپ ﷺ کو بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے۔ دس سے چند مہینے زائد آپ ﷺ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ ﷺ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیم علیہ السلام کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپ ﷺ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (باتظار و وحی) دیکھا کرتے تھے۔ چنانچہ خدا نے ”فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے: ”جس قبلہ کی طرف یہ رخ رکھتے تھے اس سے ان کے پھر جانے کی کیا وجہ ہوئی؟“ اور اس کے جواب میں خداوند کریم نے ”فَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَاقْبَلْتُمْ وَجْهَ اللَّهِ“ نازل فرمایا۔

اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا“ کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کو اس سے حکم ملا کہ نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کر لے اسی طرف نماز پڑھتے رہو۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی روایت ضعیف قرار دے کر بیان کیا ہے کہ عامر نے کہا: ”کسی تاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو یہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا جس وقت آیہ کریمہ ”ادْعُونِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ“ نازل ہوئی تھی لوگوں نے کہا ”اِلٰی اَيْنَ؟“ یعنی کس جانب، تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”تم لوگوں کا ایک بھائی مر گیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو۔“ لوگوں نے عرض کیا ”وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا۔“ چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی۔

یہ حدیث معطل (بیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیہ کریمہ ”فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا“ کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے سچھ اسباب بوجہ اپنی بیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اس سے قبل والے نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اس کے بعد اس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک بچیں مگر ان میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے ”فَلَا تُزَلُّوْا فِیْ كُذَّآ“ کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابل تسلیم رہی اور وہی معتمد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ یا سعید کے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”اُمیہ بن خلف اور ابو جہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: ”یا محمد (ﷺ) آؤ پہل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھو لو اور ہم تمہارے دین میں داخل ہو جائیں۔“ رسول اللہ ﷺ دل سے چاہتے تھے کہ ان کی قوم کسی طرح اسلام قبول کر لے۔ اس لئے آپ ﷺ کا دل ان کی بات پر مائل ہو گیا۔ اس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا: ”وَإِن كَادُوا لَيَفْتُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْٓ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ“ اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آپ (ﷺ) ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے آجائیں پھر جب ہم ان چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کر لیں گے تو اس وقت اسلام لے آئیں گے۔ رسول پاک نے انہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں۔

اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور اس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ ہی اس کے اسناد اچھے ہیں اور اس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔ یہاں تک تین حالتوں اور ان کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے۔

اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو ان کی ایک دوسرے پر ترجیح کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اس کے ساتھ پائی جائے گی اسی کی روایت مرتج قرار دی جائے گی۔ اس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعود ؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود ؓ نے بیان کیا: ”میں مدینہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرت ﷺ کے ہاتھ میں شاخ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپ ﷺ کا گزر یہودیوں کی طرف ہوا اور ان میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ ﷺ سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا۔ پھر ان سبھوں نے حضور ﷺ سے رُوح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ ﷺ ان کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سر اُپر کو اٹھالیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپ ﷺ پر وحی نازل ہو رہی ہے۔ یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا“۔

اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے ان کو بتایا کہ تم رسول کریم ﷺ سے رُوح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا، اس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا: ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ“۔ لہذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ ”بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعود ؓ موقع واردات پر موجود تھے۔ لہذا اس کو ترجیح دی گئی ہے۔“

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اس طرح کہ ان میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباس ؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر نبی ﷺ کے روبرو شریک بن سحاء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرت ﷺ نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا ”یا رسول اللہ اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جاسکتا ہے؟“ اسی وقت رسول اللہ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی: ”وَالَّذِينَ يَزْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ“ تا قولہ تعالیٰ: ”اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ“۔

اور تخمین، ہبل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عومیر، عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ سے استفسار کرو کہ حضور کے خیال میں ”اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا؟ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟“ عاصم نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ ﷺ نے سال کوڑا ٹھہرایا۔ عاصم نے عومیر سے حضور ﷺ کی بات جان سنی اور عومیر اسے سن کر بولا ”واللہ میں خود رسول اللہ ﷺ کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا۔ چنانچہ وہ آپ ﷺ کے پاس آیا اور ان سے استفسار کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اُسے جواب دیا: ”تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے“ آخر حدیث تک۔

علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن امیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اسی وقت یا اس کے قریب ہی عومیر بھی آ گیا اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نووی بھی اسی قول کی جانب مائل ہیں اور خطیب ”اُن پر

سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حدیث سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا ”اگر تم اُم رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو گے؟“ ابو بکرؓ نے جواب دیا ”بہت بُرا“ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ حضرت عمرؓ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا ”اور تم اے عمر“ حضرت عمرؓ نے جواب دیا میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے۔“ (یعنی جوشوہرا اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چُپ ہو رہا اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا بُرا آدمی ہے)۔ چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں ”تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی“۔

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس نزول کی اور کمر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیب سے روایت کی ہے کہ ”ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور ان پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ ﷺ ان کے پاس آ گئے، اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی اُمیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے ابی طالب سے کہا ”چچا تم صرف لا اِلهَ اِلَّا اللہ کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا“۔ یہ سُن کر ابو جہل اور عبد اللہ بن ابی اُمیہ دونوں کہنے لگے: ”ابو طالب! کیا تم عبد المطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟“ اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبد المطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات سُن کر بولے ”مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا“۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی: ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ.....“ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے مغفرت کرتے سنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اس شخص سے دریافت کیا: ”تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے“۔ اُس شخص نے جواب دیا: ”براہیم نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے وہ بھی تو مشرک تھا“۔ حضرت علیؓ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ ﷺ قبرستان کی طرف گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا: ”میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے: ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ.....“۔

چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ نبیؐ اور بزار نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ نبیؐ حضرت حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد ان کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہؓ کی لاش مثلاً (ناک و گوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مشلہ کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلاً بناؤں گا“۔ یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ ﷺ اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبرائیل امینؑ سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ..... تا آخر سورۃ“۔

اور ترمذی اور حاکم نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں چونسٹھ (۶۳) انصاری اور چھ (۶) مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے، منجملہ ان کے حمزہؓ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلاً کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا ”اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر بُرا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے“۔ چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ.....“ کو نازل فرمایا۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ احد کے موقع پر عیاں کرتی ہے۔ ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قبل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا

کیونکہ وہ سورۃ ہی مکہ ہے اور اسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر وہ دوبارہ ان آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوا اور سہ بارہ فتح مکہ کے دن، جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا۔ اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ : کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں ”فَلَا“ کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اس کی جگہ ”فَنَزَلَ“ روایت کر جاتا ہے اور ان کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا امر آخر ہے اور آیت کا نزول ہونا شے دیگر۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ”ایک یہودی رسول اللہ ﷺ کی طرف ہو کر جا رہا تھا پھر وہ آپ ﷺ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ ”ابوالقاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) ! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک انگلی پر، زمین کو دوسری، سمندروں کو تیسری، پہاڑوں کو چوتھی اور تمام مخلوقات کو پانچویں انگلی پر رکھے؟“ اسی وقت خدا نے نازل فرمایا : ”وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ.....“ اور یہ حدیث صحیح بخاری میں ”فَلَا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکہ ہے اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ ﷺ کی آمد کی خبر سنی تو وہ آپ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا ”میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی ﷺ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔

(۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟

(۲) اہل جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا؟

(۳) اور کون سی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : ”جبرائیل نے ان باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے۔“ عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا ”جبرائیل نے؟“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : ”ہاں“ عبداللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگا ”یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے۔“ اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھی ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ.....“ ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ ﷺ کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اسی وقت اُتری ہو۔ پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سبب نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے ساتھ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

متفرق آیات اور سبب نزول واحد

اور مذکورہ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ ”اُم المؤمنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟“ اُسی وقت خدا نے ”فَاسْتَحَبَّ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّي لَا أُضِيعُ.....“ نازل فرمائی اور حاکم نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ”خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا۔“ اُس وقت آیہ کریمہ ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور آیہ کریمہ ”اَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرِ اَوْ اُنْثٰی.....“ دونوں نازل ہوئیں اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدمی میراث ہے۔“ تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا : ”وَلَا تَحْزَنْوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ.....“ اور نیز نازل فرمایا : ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُحَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.....“ سنائی تو ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور انہوں نے عرض کیا ”یا رسول اللہ!

میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا۔“ وہ اندھے تھے۔ لہذا خداوند کریم نے ”غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ.....“ نازل فرمایا۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ ﷺ کچھ بتائیں تو لکھوں کہ یکا یک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا ”یا رسول اللہ! میرے لئے کیا ہو سکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں۔“ پس اُس وقت ”لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ.....“ نازل ہوئی۔“

تیسری مثال اس بارے میں ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا ”اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا“۔ اسی اثناء میں ایک کرنا آدی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ”تو اور تیرے ساتھی مجھ کو بُرا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟“ وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپ ﷺ کے زور و لے آیا جہاں اُن سمجھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا انہوں نے کچھ نہیں کہا ہے۔ یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی خطا سے درگزر کیا۔ اس موقع پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی ”يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا.....“ اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرا لیا پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا ”يَوْمَ يَسْعَتُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ.....“

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابل غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرز عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے ان باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع (۱۰) قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو انہوں نے کہیں اور پھر انہی کے مطابق قرآن کا نزول ہو گیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے موافقات

ترمذی حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبَهُ“، بے شک خدا نے عمرؓ کی زبان اور اُن کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں کسی معاملہ آپؐ نے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اس پر رائے زنی کی ہو اور حضرت عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو، کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن کا نزول حضرت عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو۔

اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا ”عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے :

(۱) میں نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اگر ہم مقام ابراہیم کو مصلیٰ بناتے تو (اچھا ہوتا) اور اسی وقت آیہ کریمہ ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى“ نازل ہوئی۔

(۲) میں نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپؐ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپؐ ان کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا۔ پس آیت ”حِجَاب“ نازل ہوئی۔

(۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپؐ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہو گئیں تو میں نے اُن سے کہا ”عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُمْ“، یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا انہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا۔“

اور اس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بولطہ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے، حِجَاب، قیدیانِ بدر اور مقام ابراہیم کے بارے میں۔ اور ابن ابی حاتم نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے۔ یہ آیت نازل ہوئی، ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ.....“۔ اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا ”فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا ”فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“۔ اور عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطابؓ کو ملا اور اُس نے کہا ”بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمرؓ نے اس کو جواب دیا ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ“، یعنی جو شخص خدا کا اور اس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و

میکائل کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے۔“ عبدالرحمن کہتا ہے پس یہ آیت حضرت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل انہی کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے موافقات

اور سید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو نبی کا شرعی اللہ عنہا کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“۔ پھر اسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن ابی میسی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“۔ یہ زید بن حارث اور ابویوب تھے۔ پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ احد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدان جنگ کی طرف سے شہر آرہے تھے۔ کسی عورت نے ان سے دریافت کیا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں“ شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ”وہ زندہ ہیں“۔ عورت یہ مرزہ سُن کر کہنے لگی ”پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے“۔ ”فَلَا أُبَالِي يَتَّخِذُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَاءَ“ پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا ”وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ“۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقفی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرمیل العبدی نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا ”معرکہ احد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیر کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لی اور کہنے لگے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“۔ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ط أَفَايَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ اُن سے پیشتر بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟“ اس کے بعد اُن کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب انہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹالیا اور ہنوز اُن کی زبان پر وہی کلمات ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ جاری تھے۔ ازاں بعد وہ قتل (شہید) ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا“ محمد بن شرمیل اس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“..... اُس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی۔“

تذنیب : قرآن کے وہ حصے جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے

اس کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ اُن کی اضافت بالتصریح ان کی جانب ہوئی ہے اور ان کا ان کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”قَدْ جَاءَكُمْ بَصَافِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ“..... اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں ”وَمَا آتَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيفٍ“ فرمایا ہے۔ اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكَمًا“..... بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا تَنْزِيلُ الْإِنَّمَارِ رَبِّكَ“..... جبریل کی زبانی وارد ہے اور قول باری تعالیٰ ”وَمَا مِمَّنَّا إِلَّا لَهُ مُقَامٌ مَّعْلُومٌ“۔ وَأِنَّا لَنَحْنُ الصَّافِرُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ“ فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قول باری تعالیٰ ”إِنَّا لَنَعْبُدُ وَإِنَّا لَنَسْتَعِينُ“ بندوں کی زبان پر وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان آیتوں میں ”قُولُوا“ کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے اُن میں لفظ ”قُلْ“ کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارہویں نوع (۱۱) تکرار نزول کے بیان میں

نصیحت کی غرض سے تکرار نزول

محققین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے ”کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاد دہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے“۔ اور اس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے اور ابن کثیر آیۃ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

شان و عظمت کے اضافہ کے لئے تکرار نزول

زرکشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے، کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اس نے آیۃ الروح اور ”اقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ.....“ کو مثلاً ذکر کیا اور کہا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورۃ ہود دونوں کی سورتیں ہیں اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت الجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبارہ ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ ”مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا.....“ کی ہے۔ زرکشی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اتر چکی تھی جس میں اس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا۔ تو بس اب بھی وہی آیت بحکمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کر دی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اس آیت کی یاد دہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ : اختلاف قراءت بھی تکرار نزول کی مثال ہے

کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار نزول) سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اس نے ابی ابن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا، بارالہ! میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حروف پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی اُمت کے واسطے آسانی کی اور اب یہ حکم ملا کہ ”قرآن کی قراءت سات حروف پر کرو“۔ اس لئے یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاونی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اگر کوئی اس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا، ہو سکتا ہے کہ پہلی مرتبہ اس کا نزول ایک ہی

حرف پر ہوا اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِک اور مَالِک اور اَلْبَسْرَاطُ اور اَلْبَسْرَاطُ یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات۔“

تکرار نزول کے انکار کے بارے میں بعض علماء کی رائے

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التزیل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں :

۱۔ تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے۔

۲۔ اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُتر ا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبرائیل علیہ السلام ہر سال رسول ﷺ سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔

۳۔ نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبرائیل علیہ السلام رسول اللہ ﷺ کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لاتے تھے اور اسے رسول اللہ ﷺ کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبرائیل امین نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رکن نماز رہے گی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا۔ یا یہ کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سنائی جو مکہ میں نہیں سنائی تھی اور آپ ﷺ نے اس کا نازل کرنا خیال کر لیا۔ الخ

اس قول کی تردید میں نمبر وار جوابات یوں دیئے جائیں گے :

۱۔ تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابل تردید ہے جن کا اُوپر بیان ہو چکا ہے۔

۲۔ جس لزوم کا قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں، اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔

۳۔ یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا، اُسے بھی ٹھیک نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرار نزول کی غرض یاد دہانی اور نصیحت ہوتی ہے۔

بارہویں نوع (۱۲)

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہوا ہے

نزول آیت پہلے، حکم بعد میں اس کی مثال

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کبھی قرآن کا نزول اس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا۔ مثلاً قول باری تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ ”اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا“۔ اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورۃ مکیہ ہے اور مکہ میں عید، زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔ علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے۔ جس کی مثال خدا کا قول: ”لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ لِّهَذَا الْبَلَدِ“ ہے۔ اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر ”حِلٌّ“ یعنی بلد حرام میں اباحت قتال کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”أَحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِّنْ نَّهَارٍ“ میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنادی گئی ہے یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے۔ اسی طرح مکہ ہی میں آیۃ کریمہ ”سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلِّوْنَ الدُّبُرَ“ کا نزول ہوا تھا۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کونسی جمیعت ہے۔ پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں: ”سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلِّوْنَ الدُّبُرَ“ لہذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قول تعالیٰ ”جُنْدًا مَّا هَذَا لَكْ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ“ بھی ہے کہ اس کی بابت قتادہ رضی اللہ عنہ نے کہا ”جس وقت خدا نے اپنے رسول ﷺ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اس وقت آپ ﷺ مکہ میں تھے اور اس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی“۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قول تعالیٰ ”قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ“ کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے قول تعالیٰ ”قُلْ جَاءَ الْحَقُّ“ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے انہوں نے کہا یہاں پر الحق سے ”کلوا“ مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی تفسیر اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے۔

رسول کریم ﷺ ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹکھرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے: ”جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْفًا“..... وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ“ اور ابن الحصار کہتا ہے، خدا نے کئی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایہً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کرے گا اُسے قوت دے گا، یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں: ”وَأَتُوا حَقَّ يَوْمٍ خَصَّادِهِ“ اور سورۃ المزمل کی آیت ”وَأَقِمْ الصَّلَاةَ وَآتِ الزَّكَاةَ“ پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت ”وَاعْبُدُوا اللَّهَ مَا تَلْبَسُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ اور قول تعالیٰ ”وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا

إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا“ جس کی بابت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ مؤذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حالانکہ آیت مکہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آکر ہوئی۔

حکم پہلے، نزول آیت بعد میں ہوا

اور ان آیتوں کی مثالیں جن کا نزول ان کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسب ذیل ہیں:

(۱) آیت وضو : صحیح بخاری میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی گئی ہے۔ انہوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہذا رسول اللہ ﷺ نے اسی مقام پر اپنی اُٹھنی بٹھادی اور اتر پڑے۔ پھر آپ ﷺ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابو بکر نے آکر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کر کہا ”تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے“ پھر نبی ﷺ بیدار ہو گئے اور نماز صبح کا وقت آ گیا۔ آپ ﷺ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ.....“ تا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ“ اور یہ آیت بالا جماع مدنیہ ہے۔ حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبد البر کا قول ہے کہ ”تمام اہل مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ ﷺ پر نماز فرض ہوئی اس وقت سے کبھی آپ ﷺ نے بغیر وضو نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا“۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے: ”لیکن باوجود اس کے کہ وضو پر پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا، پھر آیت وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اس کا فرض ہونا مَثَلُو بِالنَّبِيِّ ﷺ ہو جائے اور ابن عبد البر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیت کا اگلا حصہ پہلے ہی فرضیت کے ساتھ نازل ہو چکا اور بعد ازاں اس قصہ میں اس کا باقی حصہ اترتا ہو جس میں تمم کا ذکر آیا ہے“۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیت کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔

(۲) آیت جمعہ : یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ کی اس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے اس نے عبد الرحمن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے۔ عبد الرحمن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اس کو پکڑ جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں ان کو نماز جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ ﷺ کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ“ بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی۔ ابن الحصار کہتا ہے: ”ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم رہا ہو مگر اس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا“۔



تیرھویں نوع (۱۳)

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اول قسم : علیحدہ علیحدہ نازل ہونے والی آیات کی مثال

یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول بتفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقرء ہے کہ اس میں سے پہلے صرف ”مَا لَكُمْ يَعْزَلُونَ“ تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال الضحیٰ ہے اس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغاز سورۃ سے فترضیٰ تک ہے۔ جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم : یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں

الفتح، الاخلاص، الکوثر، تبت، لم یکن، النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طویل (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں حضرت ابن مسعود ؓ سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا : ”میں نبی ﷺ کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اسی اثناء میں سورۃ المرسلات عرفاناً نازل ہوئی اور میں نے فوراً اس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور ان کا دہن اس سورۃ سے اس قدر شیریں ہو گیا کہ انہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔“ ”فَبَآئِيَ حَدِيثَ مُبْعَدٍ يَوْمَئِذٍ“ ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ“ پر۔

دوم : سورۃ الصف ہے جس کی دلیل ابن مسعود ؓ کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔

سوم : سورۃ الانعام کیونکہ ابوعبید اور طبرانی نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیہ الصفار کے طریقہ سے (جو مترک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمر ؓ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہم کالی) میں ستر ہزار فرشتے تھے۔“ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا : ”سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اس کے ساتھ پانچ سو فرشتے تھے۔“ اور عطاء سے روایت ہے کہ اس نے کہا : ”سورۃ الانعام سب یکبارگی میں نازل کی گئی اور اس کے ہمراہ کاب ستر ہزار فرشتے تھے۔“ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورۃ الانعام کے کل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے ابی بن کعب ؓ کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے۔ اس کے علاوہ ایک روایت حدیث اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورۃ الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور ان کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں۔“ واللہ اعلم

چودھویں نوع (۱۴)

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

مختلف سورتوں کے نزول کے وقت فرشتوں کی عظیم تعداد ہمراہ اُترنے کی روایات

ابن جنیب اور اسی کی پیروی میں ابن العقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی۔ اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحہ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اتنی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورۃ یونس اس کی مشایعت میں ہزار فرشتوں نے کی اور ”وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا“ کہ اس سورۃ کے ہمراہ بیس فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے۔ اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے۔ اور ان سورتوں اور آیت الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبرائیل علیہ السلام کی معرفت نازل کیا گیا۔ میں کہتا ہوں سورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سورۃ الانعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو بھر کر دیا تھا اور ان کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی۔“ اور حاکم اور بیہقی نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”جس وقت سورۃ الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ”سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ“ پڑھ کر فرمایا: اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ انہوں نے اُن کو مسدود کر دیا ہے۔“ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں۔“ اب رہیں فاتحہ، یا ساین اور ”وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا“ کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث یا اثر (قول سلف) کا پتہ نہیں ملتا۔ البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”الْبَقَرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذَرَوْنَهُ نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُونَ مَلَكًا وَاسْتَخَرَجَتْ: ”اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ“۔ ”مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوَصَلَتْ بِهَا“ یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا بلند ترین رکن ہے اور اس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اتنی فرشتے نازل ہوئے اور آیت ”اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ عرش کے نیچے سے نکال کر اس میں ملائی گئی ہے اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ ”جبرائیل علیہ السلام سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں۔“

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں :

سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفصائل میں لکھتا ہے: ”مجھ سے یزید بن عبد العزیز طیلیسی نے اور اس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا: ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورت نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے۔“

تنبیہ : مختلف روایات میں تطبیق کی شکل

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اُپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشایعت کے ساتھ اُتر رہا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبرائیل علیہ السلام کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟

(۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کبھی نبی کریم ﷺ کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے۔

(۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ ”جس وقت نبی اللہ ﷺ کے پاس حامل وحی فرشتہ بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا، تاکہ وہ حامل وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ ﷺ کے پاس نہ جا پہنچے۔“ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورہ بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے۔

فائدہ : خاص عرش کے خزانے سے نازل ہونے والی آیات

ابن الضریس کہتا ہے: ”مجھ سے محمود بن غیلان نے بولطہ بن یزید بن ہارون بیان کیا کہ ”اس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بولطہ قاسم ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ ”چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانے سے نازل کی گئیں اور بحر ان آیاتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی۔“

(۱) اَلَمْ - ذَلِكَ الْكِتَابُ

(۲) اٰیَةُ الْكُرْسِيِّ

(۳) سُورَةُ الْبَقَرَةِ

(۴) سُورَةُ الْكَوثرِ

میں کہتا ہوں سورۃ فاتحہ کی نسبت بھی یہی کہتے ہیں کتاب شعب میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) ”بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوند عالم نے ارشاد فرمایا: ”میں نے تجھ کو فاتحہ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے۔“ اور حاکم نے معقل بن یسار رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”مجھے فاتحہ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں ہیں۔“ اور ابن راہویہ اپنے مسند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحہ الکتاب کی نسبت سؤل کیا گیا تو انہوں نے کہا ”مجھ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ سورۃ زبر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے۔“ اور آخر سورۃ البقرہ کے بارے میں داری نے اپنے مسند میں المفتح الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اس نے بیان کیا ”کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم)! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟“۔ تو رسول پاک نے فرمایا: ”سورۃ البقرہ کے آخری حصہ کی آیت کیونکہ وہ عرش الہی کے خزانہ رحمت کا تحفہ ہے۔“ اور احمد وغیرہ نے عقیدہ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگار عالم نے مجھے یہ دونوں

۱۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ مدامی تھے۔ اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیت کے ہمراہ بھیجے گئے ان کو مشایعت کرنے والا کہا جاسکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن القیب وغیرہ نے شیع حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد سلیم انصاری

آیتیں عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں۔ اور اسی راوی نے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانے سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں۔“ اور ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا: ”یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں۔“ اور اس حدیث کے بکثرت طریقے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہم سے بھی آئے ہیں۔

باقی رہی آیت الکرسی اُس کا ذکر معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اس کے علاوہ ابن مردویہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ آیت الکرسی پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمن کا تحفہ ہے۔

اور ابو عبید نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”آیت الکرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی۔“ مگر سورۃ الکواثر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر قوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اس حدیث کو ابوالشیخ، ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الدیقی سے بواسطہ یزید بن ہارون انہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

پندرھویں نوع (۱۵)

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا ہے
اور وہ حصہ جن کا نزول محمد ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحہ الکتاب، آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی ﷺ کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اس نے کہا، آپ کو دونوں کی بشارت ہو جو صرف آپ کو دیئے گئے ہیں اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحہ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں۔“ اور طبرانی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”لوگوں نے سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردید کیا ہے یعنی ”اَمْسِرُ السُّؤْلُ“ سے خاتمہ سورۃ تک پس بے شک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد ﷺ کو برگزیدہ بنایا ہے۔“

اور ابو عبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”محمد ﷺ کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیت ایسی ملی جو محمد ﷺ کو نہیں عطا ہوئی۔ کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں محمد ﷺ کو یہ آیتیں عطا ہوئیں ”لِلّٰهِ مَغْنَمُ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ سورۃ البقرہ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیت الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی : ”اَللّٰهُمَّ لَا تُؤَلِّجِ الشَّیْطَانَ فِی قُلُوْبِنَا وَخَلِّسْنَا مِنْهُ اَجَلًا اِنَّ لَكَ الْمَلٰٓئِکُوْثَ وَالْاَبَدَ وَالسُّلْطٰنَ وَالْمَلٰٓئِکَ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمٰوٰتُ الدَّهْرُ اَبَدًا اَمِیْنُ ہ اَمِیْنُ“ اور یہی شعب الایمان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سَبْعُ الطَّوَالِ“ یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی ﷺ کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ان میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں۔“ پھر طبرانی بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا: ”میری امت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی امت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ نصیب کے وقت ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ“ کہنا ہے۔“

قرآن کے وہ حصے جو انبیائے سابقین پر بھی نازل ہوئے

اور شق اول یعنی ان قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کُلُّهَا فِیْ صُحُفِ اِبْرٰهٖمَ وَمُوسٰی“، یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب ”وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی“ کا نزول ہوا اور سلسلہ نزول ”وَاٰتٰرَہٗمَ الَّذِیْ وَفٰی“ تک پہنچ گیا تو آپ نے فرمایا ”وَتَسٰی اَنْ لَا تَرُوْا رَءٰوْرَہٗ وَزُرْ اٰخِرٰی“ تا قول تعالیٰ ”هٰذَا نَذِیْرٌ مِّنَ النَّذْرِ الْاَوَّلٰی“۔ اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ”مجھ سے خالد بن عبد اللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ، ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ سورۃ ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں بھی ہے۔“ اور اسی روایت کو ابن حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے۔“ اور اسدی سے مروی ہے کہ ”یہ سورۃ ابراہیم اور موسیٰ کے صحیفوں میں بھی

اُسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی۔ اور فریابی کہتا ہے ”خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اس کے باپ نے عمر مرہ سے سنا تھا، وہ کہتے تھے کہ ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى“ سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں ”سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى“..... سے ”وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى“..... تک۔ مترجم)۔ اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا نے ابراہیم علیہ السلام پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں ”الَّتَائِيُونَ الْعَابِدُونَ“..... سے ”وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ تک۔ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے ”فِيهَا خَالِدُونَ“ تک۔ ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ“..... اور سورۃ سأل کی آیتیں ”الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ“..... تا قولہ تعالیٰ ”فَاتِمُونَ“۔

غرضیکہ خدا نے یہ حصہ ابراہیم علیہ السلام اور محمد ﷺ کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے۔ اور بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک وہ یعنی نبی ﷺ تو رات میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَحُزْرًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا“ تا آخر حدیث۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تو رات ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ط ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ“ کے ساتھ آغاز اور ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا“..... تا قولہ تعالیٰ ”وَكَبِيرَةٌ تَنْكِيرًا“ پر ختم ہوئی ہے۔ اور پھر انہی سے روایت کی گئی ہے کہ ”توراة کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراة کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ ”فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“ پر ہوا ہے۔ اور کسی دوسرے راوی نے بھی حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے دیکر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ توراة میں الانعام کی دس آیتیں ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ“..... تا آخر سورۃ نازل کی گئیں ہیں اور ابو عبیدہ نے بھی حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے توراة میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ“.....۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ کی اس کے کہنے سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو ان دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ علیہ السلام کے لئے توراة میں درج کیا ہے کہ سب سے اوّل توحید باری تعالیٰ، شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دعا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے۔

اور دارقطنی نے حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“۔ اور یہی بتاتی ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب غافل ہو رہے ہیں جو نبی ﷺ سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ وہ آیت توراة میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے ”يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ سورۃ الجمعہ کی پہلی آیت۔

فائدہ : حضرت یوسف علیہ السلام کو دکھائی جانے والی تین آیتیں

اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”یوسف کو جو برہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں۔“

(۱) وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ *

(۲) وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ

(۳) قوله تعالى اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور نے چوتھی آیت ”وَلَا تَقْرَبُوا الرِّئَا.....“ کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم، بنی نے حضرت ابن عباس ؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول ”لَوْ لَا اَنْ رَا بُرْهَانَ رَبِّهِ“ کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے ان کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت ان کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی۔

سولہویں نوع (۱۶)

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ : نزول قرآن کی کیفیت، یکبارگی یا تھوڑا اُترا؟ اس بارے میں مختلف اقوال

قال اللہ تعالیٰ ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور فرمایا ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کلام مجید کے لوح محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلام اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اس کے بعد بیس یا تیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسات ہونے کے بعد سے ایک قول پر صرف دس سال، دوسرے قول سے تیرہ سال اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔

پہلا قول صحیح اور مشہور تر ہے

حاکم بنہیثمی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بولسطہ سعید بن جبیر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شب قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقع نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الہی میں تھا اس کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوح محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہیثمی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے روایت عکرمہ از ابن حضرت عباس ؓ نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اس کے بعد بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا۔“ بعد از ابن عباس ؓ نے یہ آیت کریمہ پڑھی ”وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرٍ“ وقرأنا فرقناه لنقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً۔ اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ ”پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے جواب دیتا تھا۔“

اور حاکم اور ابن ابی شیبہ نے حسان بن حریث کے طریق پر بولسطہ سعید بن جبیر، ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن ذکر سے جدا کر کے آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھا گیا اور پھر جبریل علیہ السلام اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے۔“ اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن حضرت عباس ؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمان دنیا پر یکبارگی اُتارا گیا اور پھر اس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا“ اس حدیث کے اسناد قابل گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور برزاردونوں نے ایک دوسری وجہ پر انہی سے روایت کی ہے کہ ”قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریل علیہ السلام نے اُسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا۔“ ابن

ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن حضرت عباس ؓ سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ”قرآن لیلۃ القدر میں جبریل علیہ السلام کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریل علیہ السلام نے اُسے بیت العزۃ میں رکھ دیا اور اس کے بعد اُس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے“ اور

ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں السدی کے طریق سے بواسطہ محمد از ابن ابی الجہاد از مقسم، ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیہ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا ”باری تعالیٰ کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي اُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور ”اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہو سکا) قرآن کا نزول شوال، ذیقعدہ، ذی الحجہ، محرم، صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟“ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ”بے شک قرآن ماہ رمضان اور شب قدر میں سب ایک باری نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اُترتا رہا“۔ ابوشامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول ”رسلنا“ سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور ”مواقع الخوم“ کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گر کر آتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب یکجا اُتر آیا اور پھر اس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بتدریج ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اُترتا رہا۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمان دنیا پر نہیں اور تیس یا چھپس قدر کی راتوں میں اس طرح ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا تھا ایک دفعہ آسمان دنیا پر اتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بتدریج تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے ”احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اُنٹا حصہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا“۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے ”یقول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوح محفوظ سے یکبارگی ہی آسمان دنیا پر بیت العزۃ میں اُتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مقاتل ہی کی طرح طلحی اور ماووی بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی اور ابن شہاب کا قول ہے کہ ”قرآن کا سب سے آخری حصہ جس کا زمانہ عرش اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیت دین ہے“۔ یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

اور تیسرا قول : یہ ہے کہ قرآن کا اُتارنا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتدریج نازل ہوتا رہا۔ شععی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابل اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ”ماروی نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ ”قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہو مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتدریج بیس راتوں میں جبریل علیہ السلام کے حوالہ کیا اور جبریل علیہ السلام نے اس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا مگر یہ قول بھی عجیب و غریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابل اعتماد ہے کہ جبریل علیہ السلام ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو تمام سال کے عرصہ میں بتدریج لاتے رہتے تھے اور ابوشامہ کہتا ہے ”اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے“۔ میں کہتا ہوں ماووی بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوح محفوظ سے کراما الکا تبین لکھنے والوں کے پاس آسمان دنیا پر اُتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اسے بیس راتوں میں بتدریج جبریل علیہ السلام کے حوالہ کیا پھر جبرائیل علیہ السلام نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔

تین تنبیہیں :

(۱) قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل ہونے میں حکمت

کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمان کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری کتاب ہے جو رسولوں کے

سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمت خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک پھنقا پھنکا کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اسی طرح ایک ساتھ زمین پر اتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دوسرے عطا کئے اول ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا پھر اہل بیت نازل فرمانے کا۔ تاکہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت و عظمت دو بالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے، اس بات کو ابو شامہ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے۔ اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ”پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمان دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمت باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمان دنیا کے بیت العزۃ میں رکھ دیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریل علیہ السلام پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گو یا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے ان کی امت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں۔“

اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں لکھا ہے کہ ”قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمان دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا۔ اور انہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایات نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ ان پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشابعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے۔ نیز جبریل علیہ السلام کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرامہ کا تین) کا تبوں کو سنا کر انہیں اس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰ علیہ السلام کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب ان پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تاکہ وہ اسے حفظ کر سکیں۔“ ابو شامہ کا قول ہے ”اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا تو کہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ مجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول مجملہ اسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں ”ہم نے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے۔ اور دوسری شکل یہ ہے کہ ”یہاں پر لفظ توصیفہ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ”ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے۔“

(۲) آسمان دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت و زمانہ

ابو شامہ کا یہی قول ہے کہ ”بظاہر آسمان دنیا پر یکبارگی نزول قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہور نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو۔“ میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ”احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”توراة کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد، انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا۔“ اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ”اور صحف ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا۔“ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ دونوں کے مطابق اُتری ہے کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اسی میں

سب کا سب قرآن یکبارگی آسمان دنیا پر اتار دیا گیا ہوا اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں ”اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ“ کا نزول زمین پر ہوا ہو“ میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزول قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزول وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہ ولادت میں روئے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور انہوں نے چھ ماہ تک روئے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ ﷺ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو یہ بھی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیث سابقہ پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ ؓ نے کہا ”تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی گئی ہیں۔“

(۳) قرآن مجید کے تھوڑا اُترنے کی حکمت

ابو شامہ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے ہفتے نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگار عالم نے دے دیا ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً“۔ ان کی مراد ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول كَذَلِكَ سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح ہفتے نازل کیا ”لِنُنْزِلَ بِهِ فُؤَادَكَ“ یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ حد درجہ کی عنایات رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابل بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریل علیہ السلام سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ ”لِنُنْزِلَ بِهِ فُؤَادَكَ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”تاکہ تم اُسے حفظ کر سکو“۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمتی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ ﷺ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ ﷺ کو اس کو یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفہ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے۔ اور ابن فورک کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰ علیہ السلام پر اور قرآن کو خدا نے ہفتے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمتی پر اتارا جاتا تھا۔“ اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے ”قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندیدگی عیاں کرتا ہے۔ اور یہ بات پہلے ابن عباس ؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ انہوں نے کہا ”اور اُسے (قرآن کو) جبریل علیہ السلام نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا۔ ابن عباس ؓ نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد ”لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ“ کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے ہفتے نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب : سابقہ آسمانی کتابیں یکبارگی نازل ہوئیں

جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہو آئے انہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے اور اس کی دلیلیں یہ ہیں: اول وہی پہلی آیت ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً“ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اُسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟“ اُس وقت یہ آیت اُتری۔“ اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں ”مشرک نے کہا“ کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہ رضی اللہ عنہ اور اسدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ ”قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے“ تو میں اس کو یہ جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے جعفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں جعفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ”خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اس کا یہی طریقہ رہا ہے۔“ کیونکہ اس طرح پروردگار عالم نے ان کے کئی اعتراضوں کی صریح تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے :

”قَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ“، اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَاْكُلُوا الطَّعَامَ وَيَمْشُوا فِي الْأَسْوَاقِ“۔ اور کفار نے کہا ”أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“ تو خدا نے انہیں یوں جواب دیا ”وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ“۔ یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا : ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً.....“ وغیرہ۔ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کے تجلّی الہی کو دیکھ کر بے ہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے : ”فَخُذْ مَا آتَيْنَكَ..... وَكُنْ بِهَا فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُوَظَّعًا وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ ۝ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ..... وَالْقَى الْأَلْوَابِ..... وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي نُسْحَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ..... وَإِذَا نَسَفْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَانَتْ ظُلَّةً وَنَحْنُ مُرْسِلُونَ ۚ وَأَنَّا نَبْغِي الْكَافِرِينَ ۚ وَمَا يَخْلَعُونَ إِلَّا خِلَعًا لِلْغُرُورِ ۚ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ.....“ دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت بیان کی ہے کہ ”موسیٰ“ کو توراۃ سات زبردستی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے چھڑے کی پرستش میں مصروف ہے۔

یہ حالت دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ انہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹخ دیں اور وہ پارہ پارہ ہو گئیں۔ لہذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا۔ اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطہ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو تختیاں موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرة کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا“۔ اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث متفق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ ”موسیٰ علیہ السلام نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھالیا اور اپنی قوم کو خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الہی گراں گزرے اور انہوں نے اُن کو ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اُٹھ کر

سباہان کی طرح اُن کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آگیا اور بنی اسرائیل ڈرے کد اب وہ اُن پر گر رہی پڑے گا تو انہوں نے مجبوراً احکام الہی ماننے کا اقرار کیا۔ اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ”بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ اُن پر گراں گزری اور انہوں نے اس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے اُن پر پہاڑ کو جھکا کر انہیں اس کے سایہ میں کر دیا پھر انہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا۔“

غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور ان کے آخر اثر سے قرآن ہفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بنیست یکبارگی نازل ہونے کے اس کا بتدریج اترنا مؤمنین کو اُسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا، ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اُس کے فرائض اور منافی کی کثرت سے اکتا جاتے اور اُسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اس بات کی توضیح اُس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے۔“ کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے، یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اسے کبھی نہ مانیں گے۔ اس لئے اُن کے دلوں پر اُس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب النسخ و المنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

قرآن ہر بار کس قدر نازل ہوتا تھا

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ، دس یا اس سے زیادہ اکتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور ”غیرُ اُولی الصُّورِ“ باوجود جز آیت ہونے کے تھا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَ اِنْ حِفْظُهُمْ غِيْلَةٌ“ آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اور ابن اشہ نے کتاب المصاحف میں عکرمہ سے قول تعالیٰ ”بِمَوَاقِعِ الشُّجُوْمِ“ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے در پے تین، چار اور پانچ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے۔“ اور نکز اوای نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن متفرق طور پر ایک، دو، تین، چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے۔“ اور ابن عساکر نے ابی نصرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبرائیل علیہ السلام نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اتارا ہے۔“ اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی غلہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبرائیل علیہ السلام اُسے نبی ﷺ پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے۔“ اور ایک ضعیف طریقہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستثنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا۔“ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر نبی ﷺ کی طرف اسی قدر قرآن کا اتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا ”مجھ سے ابو العالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی ﷺ اُس کو جبرائیل علیہ السلام سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے۔“

مسئلہ دوم : نزول قرآن اور وحی کی کیفیت کا ذکر

اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے: ”اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے مگر انہوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض ان میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہارِ قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ تعالیٰ نے اپنا کلام جبرائیل علیہ السلام کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبرائیل علیہ السلام آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اس نے جبرائیل علیہ السلام کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی، پھر جبرائیل علیہ السلام نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبرائیل علیہ السلام مکان میں اترتے تھے۔“

تنزیل وحی کے دو طریقے

تنزیل کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ نبی ﷺ نے صورتِ بشری سے صورتِ ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبرائیل علیہ السلام سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تاکہ رسول اللہ ﷺ اُس سے اخذ کریں لیکن ان دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے۔“

طبی کہتا ہے: ”شاید نبی ﷺ پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اس کو روحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا یا لوح محفوظ میں سے اُسے یاد کر آتا پھر رسول ﷺ پر اُس کو نازل کرتا اور آپ ﷺ کو اس کی تعلیم دیتا تھا۔“ اور قطب رازی کشف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ”انزال (نازل کرنا) لغت میں ایوا (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ ”انزال“ کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنوں میں جو ذاتِ الہی کے ساتھ قائم ہیں تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے انہیں لوح محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اس کو لوح محفوظ میں ثبت کر دیا۔“

یہ معنی اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورہ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اس کا لوح محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمان دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اس کو خداوند جل و علا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوح محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور انہیں بتاتا ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ نبی ﷺ پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں :

لفظ ومعنی کے نازل ہونے میں تین قول

(۱) کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں ہے اور جبرائیل علیہ السلام نے قرآن کو لوح محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اسے نازل کیا ہے۔ کسی عالم کا بیان ہے کہ لوح محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔

(۲) جبرائیل علیہ السلام خاص کر معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد انہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ: ”نَزَلَ بِدَارِ الْوُحُ الْآمِينَ عَلَى قَلْبِكَ“ کے ظاہری معنی سے تمسک کیا ہے۔

(۳) جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ پر معنوں کا القاء کیا اور آپ ﷺ نے ان الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اس کی تعبیر فرمائی اور یہ اہل آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے۔ پھر جبرائیل علیہ السلام بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور پہنچی نے خداوند کریم کے قول : ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ کے معنوں میں بیان کیا ہے۔ ”خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلام الہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے۔“ ابو شامہ کا بیان ہے کہ ”قرآن یا اُس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنی عام ہیں اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اس کے صفت قائم بذات باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں ان کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی سخت حاجت ہے۔“ میں کہتا ہوں اس بات کی تائید کہ جبریل علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلام مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوف الہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہل آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو ان میں سب سے پہلے سر اٹھاتا ہے وہ جبریل ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا و علا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریل علیہ السلام اسے لے کر فرشتوں تک لے جاتے ہیں۔ چنانچہ جس وقت اس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریل علیہ السلام سے دریافت کرتے ہیں ”ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریل علیہ السلام اُن سے کہتے ہیں ”الْحَقُّ“ (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریل علیہ السلام اس وحی کو وہاں پہنچا دیتے ہیں جہاں لے جانے کے لئے انہیں حکم ملا ہے۔ اور ابن مردویہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہل آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر گر کر کھڑکھارنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ ہرقیامت کی نشانیوں میں سے ہے۔“ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن سہیل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ”علماء کی ایک جماعت نے کہا ”قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوح محفوظ سے ایک گھر میں اُتر آیا جس کو بیت العزہ کہا جاتا ہے۔ پس جبریل علیہ السلام نے اس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی بیبت سے تمام اہل آسمان کو غش آگیا۔ پھر جبریل علیہ السلام اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو انہوں نے آپس میں کہا ”تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟“ اُن سبھوں نے کہا ”حق“ یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قول تعالیٰ ”حَسْبِيَ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ“ کے ہیں۔ پھر جبریل علیہ السلام قرآن کو بیت العزہ میں لائے اور اس کو لکھنے والے محروروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ ”بِإِذْنِي سَفَرَةٌ بَكْرَامٍ بَرَّةٌ“ کے ہیں۔

کلام اللہ منزل کی دو قسمیں

اور جو نبی کا قول ہے کلام اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ”خدا تم سے کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبرائیل علیہ السلام نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اس کے بعد انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ ان سے کہہ دیا لیکن جبرائیل علیہ السلام کی عبارت تکبیر وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تُو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے اداۓ خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے ”بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے۔“ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کسی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا۔

اور دوسری قسم منزل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا کہ تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبرائیل علیہ السلام خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا۔ جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم کرے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سناؤ تو اب وہ قاصد اس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہوتا ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح

نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بالمعنی درست ہوئی کیونکہ جبریل علیہ السلام نے اسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قرأت بالمعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے جبریل علیہ السلام نے اسے تجسمہ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے الفاظ کے ساتھ تعبد اور اسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا کسی میں اتنی قدرت نہیں کہ اُس جگہ ویسے ہی اور اسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرا لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ اُمت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔

ایک قسم وہ ہے جس کو تجسمہ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے۔ اور دوسری قسم کی روایت بالمعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات اُمت پر گراں ہوتی یا جملہ کلام الہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ فتاقل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اسے لکھوا دیتا ہے اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض وحی ایسی ہوتی ہیں کہ نبی اس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے نہ اسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اس کو بیان کرتا اور ان پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے ان تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے۔“

فصل : نزول وحی کی کیفیات کا ذکر

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اس کو گھنٹہ کے جھنائے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ آیا آپ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟“ سرورِ عالم ﷺ نے فرمایا ”میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اسی وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے۔“ خطابی نے کہا ہے ”اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ ﷺ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جھنجھکیاں سکتے تھے بلکہ بعد میں اسے سمجھا کرتے تھے۔“ اور کہا گیا ہے کہ وہ جھنائے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر ان کے دل میں بجز سماعت کلام الہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُس وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔

نزول وحی کی دوسری کیفیت

دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلام الہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا ”إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُؤُوعِي“ یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک مار دی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب۔ کیونکہ انہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبرائیل علیہ السلام آتے اور رسول پاک ﷺ کے دل میں وحی الہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

نزول وحی کی تیسری، چوتھی اور پانچویں کیفیت

تیسری کیفیت نزول وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپ کو کلام الہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیث نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشری شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا پھر میں اس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں“۔ ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے۔“

چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حامل وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپ ﷺ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوش کو اس قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں ان کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالت بیدار میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شب معراج کو واقع ہوا یا حالت خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبل کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں.....“ آخر حدیث تک۔ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ النبی اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا ”بار الہا تو نے ابراہیم علیہ السلام کو اپنا طفیل بنایا اور موسیٰ علیہ السلام سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنایا میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اتار دیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا۔“

فائدہ اولیٰ : امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر خود نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی۔ پس آپ ﷺ کی نبوت سے تین سال تک اسرائیل علیہ السلام کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرائیل علیہ السلام آپ ﷺ کو کلمہ اور شی سکھایا کرتے تھے اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریل علیہ السلام کو آپ ﷺ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی تین سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا۔ ابن عساکر کہتا ہے کہ ”پہلے اسرائیل علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرائیل اُس ”صور“ کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر و دیت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی قرب قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلہ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کو موکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو پیشاب ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ، دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا۔ اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے اس نے کہا ”اُم الکتاب (لوح محفوظ) میں ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روز قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے ہیں۔ جبرائیل علیہ السلام کتب آسمانی، انبیاء پر وحی نازل کرنے، لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو ان کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیل علیہ السلام کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوح محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی و بیشی تو نہیں ہوئی ہے۔ پس انہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی۔“ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”سب سے پہلے جبریل علیہ السلام کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُس کے امین تھے۔“

فائدہ دوم : حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِالْتَفْخِیْمِ کھیتہ شُذْرًا بُذِرًا۔ وَالصَّلَفِیْنِ، وَالْاَلَمُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ۔ وَاَشْبَاهُ هَذَا“، یعنی قرآن پُر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف ”اَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِالْتَفْخِیْمِ“ کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبد الملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے۔“

فائدہ سوم : ابن ابی حاتم نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا۔“

فائدہ چہارم : ابن سعد رضی اللہ عنہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کَبَّأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ يُغَطُّ فِي رَأْسِهِ وَيَتَرَبَّدُ وَجْهُهُ أَيْ يَتَغَيَّرُ لَوْنُهُ بِالْخَرِيدَةِ وَيَجِدُ بَرْدًا فِي ثَنَابَاهُ۔ وَيَعْرِقُ حَتَّى يَنْحَلِرَ مِنْهُ مِثْلُ الْحِمَامِ“، یعنی جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی اُترتی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی، دانت ککٹانے لگتے اور اس قدر پسینہ آ جاتا کہ اُس کے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے۔“

مسئلہ سوم : سات حروف کی تفسیر جن پر قرآن نازل ہو

اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا۔ میں کہتا ہوں حدیث ”نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ“۔ صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں :

حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ، حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ، زید بن ارقم رضی اللہ عنہ، سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ، سلمان بن مرور رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ، ابن مسعود رضی اللہ عنہ، عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ، عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، عمرو بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ، عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ، معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہ، ابی بکرہ رضی اللہ عنہ، ابی جہم رضی اللہ عنہ، ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ، ابی طلحہ انصاری رضی اللہ عنہ، ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ، اور ابی ایوب رضی اللہ عنہ۔ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابوعبیدہ نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے۔ اور ابویعلیٰ نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے منبر پر استادہ ہو کر کہا ”میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ ”قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں“ خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے)۔ جس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سمجھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں۔“

سات حروف کے بارے میں سولہ اقوال

ابویعلیٰ کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ مجملہ ان کے چند اقوال یہ ہیں :

اس کے معنی ناقابل فہم ہیں

(۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق، حروف تہجی، کلمہ، معنی اور پہلو سبھی ہیں۔ یہ قول ابن سعد ان نحو کا ہے۔

(۲) سات کے لفظ سے کثرت مراد ہے : اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مافی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور

وجہ یعنی مرفوع، منصوب اور مکسور ہونے میں اختلاف پایا جاتا۔ چہارم کی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال اور ہفتم لغات کا اختلاف۔ مثلاً فتح، امالہ، ترقیق، تفسخیم، ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے۔

کیفیت نطق اور طرز ادا کا اختلاف

اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ ”اس سے ادغام، اظہار، تفسخیم، ترقیق، امالہ، اشباع، مد، قصر، تخفیف، تلمین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرز ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں سمجھنا چاہئے۔

وہ سات صورتیں جو حرکات معنی اور صورت کی تبدیلی سے تعلق رکھتی ہیں

پھر ابن جزری کہتا ہے: ”میں نے صحیح، شاذ، ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ ان سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ ”الْبَحْلُ“ چاروں وجوہ ضمہ، فتح، کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ ”يَحْسِبُ“ فتح اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے۔ مثلاً ”فَلْيَنْفَعِ اَدمَ مِنْ رِبِّهِ كَلِمَاتٌ“ کو ”اَدمَ مِنْ رِبِّهِ كَلِمَاتٌ“ بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح ”يَكْلُو“ اور ”يَكْلُو“ یا اس کے برعکس ”يَكْلُو“ معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے۔ جیسے ”الْصَّراطُ“ اور ”السَّراطُ“ یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے۔ جیسے ”فَأَسْمُوا“ اور ”فَأَسْمُوا“ یا تقدیم و تاخیر میں اختلاف ہوگا۔ مثلاً ”يَقْتُلُونَ“ اور ”يَقْتُلُونَ“ اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا۔ مثلاً ”وَصِي“ اور ”وَصِي“ غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔

آٹھواں قول : ابن جزری کہتا ہے ”لیکن اظہار، ادغام، روم، اشام، تخفیف، تسہیل، نقل، اور ابدال وغیرہ کے اختلافات ان اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب صفات صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بتائیں۔“ اور ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تقدیم و تاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت ”وَكُنْذَلِكْ يَطْعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ“ ہے۔ مگر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کو یوں پڑھا ہے ”عَلَى قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ“۔

متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کی سات لغتیں

نواں قول : یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے۔ مثلاً ”اقْبِلْ، تَعَالَى، هَلُمَّ، عَجِّلْ اور اسرِعْ“ اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبد البر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے کہا ”یا محمد آپ (ﷺ) قرآن کو ایک حرف پر پڑھئے۔ میکال علیہ السلام نے کہا کہ آپ (ﷺ) جبرائیل علیہ السلام سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمائیے۔ یہاں تک جبرائیل سات حروف تک پہنچ گئے۔“ راوی نے کہا ”ہر ایک شانی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔“ جیسے تیرا قول ”تَعَالَى، اقْبِلْ، هَلُمَّ، اِذْهَبْ، اسرِعْ اور عَجِّلْ“ یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے۔

میں نے کہا ”سَمِعْنَا، عَلَيْنَا، وَعَزَّيْنَا“ اور حَکِيمُنَا“ جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے۔ اور احمد کی روایت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ ”قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا“ عَلَيْنَا، حَکِيمُنَا، غَفُورًا، رَحِيمًا۔ اور احمد ہی حضرت عمر ؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ ”قرآن سب کا سب درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنائے۔“ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) ان سب روایتوں کے اسناد علیٰ درجہ کے ہیں۔ ابن عبد البر کہتا ہے ”اس حدیث کے بیان سے ان حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن ان کا مسموع مختلف ہے اور ان میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اس کی نفی کر دے یا اس کے متضاد (برعکس) پڑے۔ جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔ پھر اس نے ابی بن کعب ؓ سے اسناد کیا ہے کہ پڑھا کرتے تھے ”تَحْلَمْنَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشُوا فِيهِ - مَرُّوا فِيهِ - سَعَوْا فِيهِ“۔ اور ابن مسعود ؓ پڑھتے تھے ”لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْظُرُونَا - آمَهْلُونَا آخِرُونَا“۔ طحاوی کا قول ہے ”یہ بات آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبد البر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے اور ابی عبیدہ کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبد اللہ سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعود ؓ نے کسی شخص کو آیت کریمہ ”إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْآلِیْمِ“ پڑھائی تو اُس شخص نے کہا ”طَعَامُ الْیْسِیْمِ“۔ ابن مسعود ؓ نے دوبارہ اس کو صحیح لفظ بتایا لیکن اس کی زبان پر نہ پڑھا اور وہ ”الْیْسِیْمِ“ ہی کہتا رہا۔ آخر میں ابن مسعود ؓ نے اس سے کہا کیا تو یہ کہہ سکتا ہے ”طَعَامُ الْفَاجِرِ“ اُس آدمی نے کہا ”ہاں“ ابن مسعود ؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ۔

دسواں قول : ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابو عبیدہ، ثعلب، زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے۔ یہی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد اتنا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔ مگر یہی کے اس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور ان کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباس ؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے جن میں پانچ الحجر یعنی قبیلہ ہوازن کی زبانیں ہیں اور الحجر سعد بن بکر، جشم بن بکر، نصر بن معاویہ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو ”عَلَيْنَا هَوَازْنُ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ہوازن اور سفلی تمیم یعنی بنی دازم فصیح ترین اہل عرب ہے اور ابو عبیدہ نے دوسری وجہ پر حضرت ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کعبین کی زبان پر اترتا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں۔“

لوگوں نے حضرت ابن عباس ؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباس ؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابوحاتم بختانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول قریش، ہذیل، تمیم، ازد، ربیعہ، ہوازن اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابوحاتم کا قول باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ“ سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابو علی الاہوزی نے بھی معتد قرار دیا ہے۔ ابو عبیدہ کہتا ہے کہ کچھ بھی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتوں زبانیں اس میں بفریق آئی ہیں۔ کوئی لفظ قریش کی زبان کا، کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ہوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اس سے بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا

نزول خاص کر ”مضر“ کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث حضرت عمر ؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے۔“ اور بعض علماء نے حسب بیان عبدالبر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ہذیل، کنانہ، قیس، ضبہ، تیم الرباء، خزیمہ اور قریش ہیں۔

پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابو شلمہ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ”قرآن کا نزول پہلے قریش اور ان کے ان پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اُس کا اپنی زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور ان زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑے کیونکہ ان کو خود داری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی۔“ اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”مذکورہ بالا فوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی۔“

بعض علماء نے اس قول میں اشکال وارد کیا ہے کہ ”اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے۔“ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں جبرائیل علیہ السلام ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے۔ یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ”عمر بن الخطاب ؓ اور ہشام بن حکیم ؓ دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر ان دونوں کی قراءت مختلف ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمر ؓ، ہشام ؓ کی لغت کو بُرا بتا سکیں یا اُسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ اور چیز مراد ہے۔“

گیارہواں قول : یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر، نہی، حلال، حرام، محکم، تشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعود ؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر، امر، حلال، حرام، محکم، تشابہ اور امثال ہیں۔“ تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ ان حدیثوں کا طرز کلام ان کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی مراد ایک کلمہ کو دو، تین سے سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو۔“ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”سات حرف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ حلال ہے یا حرام۔ ہے یا تمام تر امثال ہی ہے۔“ اور ابن عطیہ کہتا ہے ”امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی اس لئے یہ قول ضعیف ہے۔ اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور ان میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔“ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیہ امثال کا آیہ احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے۔

ابوعلی الاصولی، ابو العلاء اور ہمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا ”زاجر“ و ”امر“ الخ ”ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ”هُوَ زَاجِرٌ“ یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے اور قائل کو وہم ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں ”زاجر“ و ”امر“ الخ نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے۔ ”ابوشامہ کہتا ہے“ احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہونہ کہ اس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اختصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے۔

پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق، مقید، عام، خاص، نص، مؤول، ناخ، منسوخ، مجمل، مفسر اور استثناء اور اس کے اقسام مراد ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف، صلہ، تقدیم، تاخیر، استعارہ، تکرار، کنایہ، حقیقت، مجاز، مجمل، مفسر، ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول شیدہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارہا قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف، صلہ، تقدیم، تاخیر، استعارہ، تکرار، کنایہ، حقیقت، مجاز، مجمل، مفسر، ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول بھی شیدہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرہا قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر، تانیث، شرط، جزاء، تشریف، اعراب، قسمیں اور ان کے جواب جمع، افراد، تصغیر، تعظیم اور اختلاف ادوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔

معاملات کی سات قسمیں

پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں: زہد، قناعت یقین کے ساتھ جزم، خدمت حیات کے ساتھ، کرم، فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے مجاہدہ، مراقبہ خوف ورجاء کے ساتھ۔ تضرع، استغفار رضا و شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبہ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرہواں قول ہے۔

سات علوم

سولہواں قول: یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشا اور ایجاد، علم توحید و تنزیہ، علم صفات ذات۔ علم صفات فعل، علم صفات غفود و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم المذوبات۔

سات حروف کے معنی کی بابت علماء کے پینتیس اقوال

ابن حجر کا قول ہے ”قرطبی نے ابن حبان کے واسطے سے بیان کیا ہے کہ ”أخرف السبعة“ کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس (۳۵) اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے ان اقوال میں سے صرف پانچ بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اس کے کسی کلام پر توقف نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اس بیان کو ابن القتیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطہ شرف المزی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ اہل علم نے ”سات حروف“ کے معنوں میں پینتیس (۳۵) مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

- (۱) یہ سات قسمیں: زجر، امر، حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال ہیں۔
- (۲) یہ سات قسمیں: حلال، حرام، امر، نہی، زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دی اور امثال ہیں۔

- (۳) یہ سات قسمیں : وعد، وعید، حلال، حرام، مواعظ، امثال اور احتجاج ہیں۔
- (۴) امر، نہی، بشارت، نذارت، اخبار اور امثال۔
- (۵) محکم، تشابہ، ناسخ، منسوخ، خصوص، عموم اور قصص۔
- (۶) امر، زجر، ترغیب، ترہیب، جدل، قصص اور مثل۔
- (۷) امر، نہی، وجد، علم، سرِ ظہر اور بطن۔
- (۸) ناسخ، منسوخ، وعد، وعید، غم، تادیب اور انداز۔
- (۹) حلال، حرام، افتتاح، اخبار، فضائل اور عقوبات۔
- (۱۰) اوامر، زواجر، امثال، انباء، عتب، وعظ اور قصص۔
- (۱۱) حلال، حرام، امثال، منصوص، قصص اور اباحت۔
- (۱۲) ظہر، بطن، فرض، ندب، خصوص، عموم اور امثال۔
- (۱۳) امر، نہی، وعد، وعید، اباحت، ارشاد اور اعتبار۔
- (۱۴) مقدم، مؤخر، فرائض، حدود، مواعظ، تشابہ اور امثال۔
- (۱۵) مقیس، مجمل، مقصی، ندب، حم اور امثال۔
- (۱۶) امر حم، امر ندب، نہی حم، نہی ندب، اخبار اور اباحت۔
- (۱۷) امر فرض، نہی حم، امر ندب، نہی مرشد، وعد، وعید اور قصص۔
- (۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تزیل ہی اس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں اور وہ لفظ جس کے معنی علمائے راہنہ فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔
- (۱۹) اظہار ربوبیت، اثبات وحدانیہ، تعظیم الوہیت۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔
- (۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلہ ہوازن کی اور دو تمام اہل عرب کی زبانیں ہیں۔
- (۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہل عرب کی کہ ان میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔
- (۲۲) سات زبانیں، چار عجز، ہوازن، سعد بن بکر، جشم بن بکر، نصر بن معاویہ اور تین اہل قریش کی۔
- (۲۳) سات زبانیں : ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعہ کی۔ ایک زبان تمیم کی اور ایک زبان لہی کی۔
- (۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمر اور کعب بن لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔
- (۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلَمْ، هَاتِ، تَعَالِ اور اَقْبَلِ۔

(۲۶) سات صحابہ کی سات قراءتیں یعنی حضرت ابو بکر ؓ، حضرت عمر ؓ، حضرت عثمان ؓ، حضرت علی ؓ، حضرت ابن مسعود ؓ، حضرت ابن عباس ؓ اور ابی بن کعب ؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ، املہ، فتح، کسر، تنخیم، مداور قصر۔

(۲۸) تشریف، مصادر، عروض، غریب، سج اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شے کے بارے میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔

(۳۰) امہات حروف چچی یعنی الف، با، ج، د، ر، س اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلام عرب کے جامع الفاظ کا دار و مدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سبعة پروردگار جل جلالہ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں۔ مثلاً غَفُورٌ، رَحِيمٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ، عَلِيمٌ اور حَكِيمٌ۔

(۳۲) سات حروف سے حسب ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذات باری تعالیٰ کی صفات میں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں، دوسری آیت اثبات وحدانیہ میں، تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں، چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں، پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں، چھٹی آیت ثبوت اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفات ذات الہی کی سات جہتیں۔ وہ ذات ایزدی جس پر تکلیف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا، اوامر کو قائم رکھنا، زواجر سے دور رہنا، ایمان پر ثابت قدم رہنا، خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

سات حروف سے مروجہ سات قراءتیں مراد لینا غلط ہے

ابن حبان کہتے ہیں اہل علم اور اہل زبان نے قرآن کے ساتھ حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے۔ اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جاسکتا ہے۔ اور میری کا بیان ہے کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ ان کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی پتہ لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے حروف سبعة کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تفصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علامہ بریں میں ان کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور ان میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیم ؓ کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہیں کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف نہیں کیا ہے بلکہ ان کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ ”قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے“۔ یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت برا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ : مصاحف عثمانیہ حروف سبعة پر مشتمل تھے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ ”آیا مصاحف عثمانیہ تمام حروف سبعة پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمان ؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعة پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان کی رائے ہوئی ہے کہ امت کے لئے ان حروف میں سے

کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحف ان صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو حضرت ابو بکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہ نے اس بات پر اجماع کر لیا تھا کہ صحف ابو بکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابل ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحف عثمانؓ حروف سبعہ میں سے صرف ان حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبرائیل علیہ السلام سے فرمایا تھا اور اسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اس کا ایک حرف بھی نہیں چھوڑا ہے۔ ابن جریری کہتا ہے ”اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے۔“ اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ”قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا اُمت پر واجب نہ تھا بلکہ ان کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت وقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے انہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کر لیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہؓ مگر اسی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترک واجب یا فعل حرام بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا اخیر کے دور میں قرآن پانا ثابت ہوا اسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔

اور ابن اشعث نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین، عبیدہ المسلمانی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ ﷺ کے سال وفات میں ان پر پیش کی گئی یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں۔“ اور ابن اشعث نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جبرائیل علیہ السلام ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ ﷺ سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرورِ عالم ﷺ کی رحلت ہوئی تھی تو جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے دوسرے قرآن کو دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دور کے مطابق ہے۔“ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں: ”کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اس قراءت کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اس کو رسول اللہ ﷺ کے لئے لکھ کر پھر اسے آپ ﷺ کو سنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اسی قرآن کو تا وقت وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے۔ اسی واسطے ابو بکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابلِ اعتماد مان کر جمع کر لیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترھویں نوع (۱۷) قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

قرآن، سورت، آیت کا نام رکھنے میں اہل عرب کی مخالفت

جاہظ کا قول ہے ”اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملہ اپنی کتاب کا نام ”قرآن“ رکھا۔ جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ”سورۃ“ مقرر فرمایا۔ جیسا کہ اہل عرب ”قصیدہ“ نام رکھتے تھے اور چھوٹے سے جملہ کا نام ”آیۃ“، ”بیت“ کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ”آیۃ“ کے آخری حصہ کو ”فاصلۃ“ کا نام ”قافیۃ“ کے بجائے ”عطا“ کیا۔ اور ابو العالیٰ عزیزی بن عبد الملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”جاننا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدیں تفصیل رکھے ہیں۔“

کتاب اللہ کے پچپن ناموں کی فہرست جو خود قرآن کی آیات میں مذکور ہیں

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب اور مبین	حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ •
۳ و ۴	قرآن اور کریم	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ •
۵	کلام	حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ •
۶	نور	وَأَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا •
۷ و ۸	ہدٰی اور رحمتہ	هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ •
۹	فرقان	نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ •
۱۰	شفاء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ •
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَاءَ نَكْمٌ مِّنْ مَّوْعِظَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ •
۱۲	شفاء لِّمَا فِی الصُّدُورِ	شِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُورِ •
۱۳ و ۱۴	ذکر اور مبارک	وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ •
۱۵	علیٰ	وَأَنَّهُ فِی أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا عَلَیُّ حَكِيمٌ •
۱۶	حکمتہ	حِكْمَةٍ بَّالِغَةٍ •
۱۷	حکیم	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ •
۱۸	مُہِیْنٌ	مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ •
۱۹	حَبْلٌ	وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا •
۲۰	صراط مستقیم	أَلْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ •

۲۱	قیم	قِيمًا لِّيُنذِرَ بِهِ •
۲۲ و ۲۳	قول اور فصل	إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ •
۲۴	نباء عظیم	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ •
۲۵ و ۲۶ و ۲۷	احسن الحديث مثانی اور تشابہ	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي •
۲۸	تنزیل	وَإِنَّهُ لَنَزْلٌ رَّبِّ الْعَالَمِينَ •
۲۹	روح	أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا •
۳۰	وحی	إِنَّمَا أَنذَرُكُمْ بِالْوَحْيِ •
۳۱	عربی	قُرْآنًا عَرَبِيًّا •
۳۲	بصائر	هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ •
۳۳	بیان	هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ •
۳۴	علم	مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ •
۳۵	حق	إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ •
۳۶	ہادی	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي •
۳۷	عجب	قُرْآنًا عَجَبًا •
۳۸	تذکرہ	إِنَّهُ لَتَذْكُرَةٌ •
۳۹	عروۃ الوثقی	اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى •
۴۰	صدق	وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ •
۴۱	عدل	وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا •
۴۲	امر	ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنزَلَهُ إِلَيْكُمْ •
۴۳	مناوی	مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ •
۴۴	بشری	هُدًى وَبُشْرَى •
۴۵	مجید	بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ •
۴۶	زبور	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ •
۴۷	بشیر اور نذیر	كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا •
۴۸ و ۴۹	عزیز	وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ •
۵۰	بلاغ	هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ •
۵۱	نقص	أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ •
۵۲ و ۵۳	صحف اور کرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۴ و ۵۵	اور مرفوع اور مطہر	فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ •

قرآن کے مختلف ناموں کی وجہ تسمیہ

قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسام علوم، قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم آوروں) کو کہتے ہیں اور ”بین“ اس لئے نام رکھا کہ اس نے بیان یعنی حق کو باطل سے ممتاز کر دیا ہے۔ اب رہا لفظ ”قرآن“ اس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح ابن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعیؒ سے بھی مروی ہے۔ بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ وہ لفظ ”قراءت“ کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرآن سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اس کی کتابوں کے نام ہیں اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن ”قرئت الہی پالشی“ ہے مشتق ہے جو اس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اس میں ہیں۔

قرآن کو قرآن کیوں کہا جاتا ہے

فراء کہتا ہے کہ قرآن قرآن سے مشتق ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں اور انہی باتوں کا نام (قرآن) قرین ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بکا ہمزہ رہتا ہے اور اس کو نون اصلی قرار پاتا ہے۔ مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورہ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔ جھلوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں ان میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ایک گروہ جن میں یحیائی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن قراءت کا مصدر ہے۔ جس طرح رجحان کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن ”فعلان“ کے وزن پر اسم صفت ہے اور ”قراء“ سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اسی سے آیا ہے ”قراءۃ الماء فی الخوض“ یعنی ”جمعتہ“۔ ابو عبیدہ کا قول ہے ”کلام الہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے“۔ علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے ”ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس نے زمانہ ماضی کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اس کا تمام اقسام علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے“۔ اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ ”قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول ”مَاقَرَأْتَ السَّاعَةَ سَلًا قَطُّ“ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ نہیں ڈالا، یعنی کبھی گا بھن ہی نہیں ہوئی اور قرآن پڑھنے والا اس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اسی لئے اس کا نام قرآن رکھا گیا“۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے۔

کلام : ”کلم“ سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی اثر ڈالنا ہیں اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو مؤثر بناتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور اس لئے نام رکھا گیا کہ اس کے ذریعہ سے حلال و حرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں۔

ہدی : نام رکھنے کی وجہ اس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی غرض سے صیغہ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان : اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ تو جیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء : نام رکھنے کا موجب اس کا دلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل۔ پھر وہ جسمانی کسل مند یوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکر : یوں نام دیا گیا ہے کہ اُس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے۔ خداوند کریم فرماتا ہے: ”اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ“ یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے کیونکہ انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ حکمت : کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شے کو اس طرح موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔

حکیم : یوں نام پایا کہ اُس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور تباہی کے اُس میں راہ پانے سے محفوظ بنادیا گیا ہے۔

مُہِمِّینُ : کی وجہ تسمیہ اس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے۔

حَبْلٌ : نام رکھے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا اور جہل کے معنی سبب کے بھی ہیں۔

صراطِ مستقیم : اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنت کا راستہ ہے۔

مِثَاقِی : کی وجہ تسمیہ اُس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا۔ اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزر جانے والی باتوں کا ثانی (ثانی) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اس میں قصوں اور مواظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ دوسرے نازل ہوا۔ ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول ”اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُولٰٓئِی“ سے ملتا ہے۔ اس بات کو کرمالی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔

رُوح : کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیات تازہ ملتی ہے۔

مُتَشَابِهٌ : کی وجہ تسمیہ یہ کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔

مجید : نام رکھنے کا سبب اس کا شرف ہے۔

عزیز : یوں نام پایا کہ جو شخص اس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اُس پر وہ دشوار گزرتا ہے۔

بلاغ : یوں نام پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو ان احکام الہی کی تبلیغ فرمائی جو ان کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔

سلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابوالکرم نحوی عی اور ابوالکرم نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا: ”میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے جب کہ اس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ اس کا ترجمہ ”هٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوْا بِهٖ“ ہے۔ اور ابوشلمہ وغیرہ نے قول تعالیٰ ”وَرِزْقِ رَبِّكَ خَيْرٌ وَّاَنْفِقِ“ کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ : مصحف کی وجہ تسمیہ

مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابوبکر ؓ نے قرآن کو جمع کیا تو انہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نامہ رکھنے کی صلاح دی، وہ بھی ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر ابن مسعود ؓ نے کہا ”میں نے جیش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے لہذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا۔“

۱۔ یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے مذہب سے ڈر جائیں۔

میں کہتا ہوں ابن اُشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ”جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابو بکرؓ نے اس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی۔ کیونکہ جیش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اس کا نام ”مصحف“ رکھا۔ پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم : قرآن کا نام توراۃ اور انجیل رکھنا جائز نہیں

ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا توراۃ میں آیا ہے ”يَا مُحَمَّدُ اِنِّي مُنَزَّلٌ عَلَيْكَ تَوْرَةً حَنِيفَةً تَنْفَعُ اَعْيُنًا عُمْيًا وَاَذَانًا صُمًّا وَفُلُوْنَا غُلْفًا“^۱ اور ابن ابی حاتم قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو انہوں نے عرض کیا کہ بارالہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اس کے دلوں میں ہوگی۔ لہذا اُن لوگوں کو میری اُمت بنا۔ خداوند پاک نے ارشاد کیا ”وہ احمد کی اُمت ہے۔“ ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراۃ اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراۃ کا نام خداوند کریم کے قول ”وَإِذْ اَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ“ میں ”فرقان“ رکھا گیا ہے یا رسول اللہؐ نے اپنے قول ”خُفِّفَ عَلَى دَاوُدَ الْقُرْآنُ“ میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

فصل

سورتوں کے نام

عربی کا قول ہے ”سورة“ کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اس کو مہوز مانا ہے وہ اس کا مآخذ ”السُّور“ سے ”اَسَارَتْ“ یعنی ”اَفْصَلَتْ“ کو قرار دیتا ہے ”سُور“ برتن میں باقی رہ جانے والی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا سورۃ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہوز نہیں اس نے بھی اس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سورۃ البناء یعنی عمارت کے ایک قلعہ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل با منزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورۃ کا مآخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکان کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں۔ نابغہ ذبیانی کہتا ہے :

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلَكٍ حَوْلَهَا يَتَذَبَّدُ

”کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے“

سورة کی وجہ تسمیہ

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورۃ کا مآخذ ”سُور“ اوپر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قول تعالیٰ ”اِذْ تَسُوْرُوْا الْمِحْرَابَ“ اسی معنی میں شامل ہوگا۔ جہری کہتا ہے سورۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی

۱۔ اے محمدؐ پر ایک نئی توراۃ نازل کرنے والا ہوں جو ناپیدا آنکھوں، بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورۃ ہوگی۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ”سورۃ“ آیتوں کی ان تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت، احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً ”سورۃ البقرہ اور سورۃ العنکبوت“ کہا کرتے تھے۔ اس لئے خداوند کریم کا قول ”إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ“ نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورۃ کو فلاں سورۃ کر کے کہا جائے۔ کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تم لوگ سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء غرضیکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو، بلکہ یوں کہو کہ سورۃ النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورۃ میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے۔“

اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو ممنوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے۔ پھر اس نے اس کو صحیح سند کے ساتھ ان سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ ﷺ سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔“

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

ان سورتوں کی تفصیل جن کج نام آئے ہیں

بعض اوقات سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے اور یہ اکثر ہوا ہے اور گاہے ایک سورۃ کے دو یا اُس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسکئی کی عزت اور مرتبت کا پتہ دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) فاتحة الكتاب : ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبریٰ سے بوسلۃ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا ”هِيَ اُمُّ الْقُرْآنِ وَهِيَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي“ ۱۔ اور اس کے ان ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے۔ اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اس کا لوح محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے، یہ بات المرسی نے بیان کی ہے۔ اور المرسی کا قول ہے کہ اس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اس کو یہ نام دیا گیا ہے اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اس کی تردید یوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور جنس کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام ”فاتحة القرآن“ بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔

(۲) فاتحة القرآن : جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

(۳) اُمُّ الْكِتَابِ اور اُمُّ الْقُرْآنِ : مگر ابن سیرین نے اس کا نام ”اُمُّ الْكِتَابِ“ رکھنا اور حسن اس کا نام ”اُمُّ الْقُرْآنِ“ رکھنا پسند نہیں کرتے۔ اور ترقی بن مخلد بھی انہی دونوں مخصوص کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ اُمُّ الْكِتَابِ لوح محفوظ کا نام ہے جیسا کہ پروردگار عالم ارشاد کرتا ہے : ”وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ“ اور ”اِنَّهُ فِتْنَةُ اُمِّ الْكِتَابِ“۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال و حرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ ”اٰیَاتُ فَحْشٰکُمَاتٍ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ“۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ ”تم میں سے کوئی شخص اُمُّ الْكِتَابِ ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحہ الْكِتَابِ کہنا چاہئے“۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو فتن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہ ؓ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ”جس وقت تم الحمد پڑھو تو بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد، اُمُّ الْقُرْآنِ، اُمُّ الْكِتَابِ اور سبع المثانی ہے“۔ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اس کے ساتھ کتاب مصاحف کے آغاز ہونے اور اس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابو عبیدہ اپنی کتاب الحجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اس پر وثوق کرتا ہے کہ ”اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیا آ پڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحہ الْكِتَابِ رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ اُمُّ الْكِتَابِ نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچے کے ظہور کی جگہ اور اس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے ”اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو ”اُمُّ“ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اس کی پیروی کرتی ہے یا انسان کی عمر کے گذشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے اُمُّ کہا جاتا ہے۔ اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اس واسطے اس کو اُمُّ الْقُرْآنِ کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ اُمُّ الشیء اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ ہنر و وسوسہ میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اس کی اس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو اُمُّ الْقَوْمِ کہتے ہیں اسی طرح اس کو اُمُّ الْقُرْآنِ اور اُمُّ الْكِتَابِ کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشانِ فوج کو اس لئے اُمُّ کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اس کے زیرِ سایہ پناہ لیتے ہیں اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور حکومات اُمُّ الْكِتَابِ ہیں۔

(۵) قرآن العظیم : احمد نے ابی ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمُّ الْقُرْآنِ کی بابت فرمایا ”ہی اُمُّ الْقُرْآنِ . وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِ . وَهِيَ الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ“۔ اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی : اس نام نہاد کی وجہ اوپر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے حضرت علی ؓ سے یہی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کا سات حروف ث، ج، خ، ز، ش، ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بڑا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اس امر کے لحاظ سے جو اس میں بنی نہیں اور مثالی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے منشیٰ کیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ حثیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں

دہرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سند حسن کے ساتھ عمر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”سبع المثانی فاتحہ الكتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دہرائی جاتی ہے“ اور اس کے علاوہ حسب ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دوسرے نازل ہوئی اس لئے کہ اس میں دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اس کو اس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دہراتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مہانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں۔

(۷) الوافیہ : سفیان بن عیینہ اس کا نام بھی بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کی تصنیف (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے ”یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دیئے ہیں۔“

(۸) الکسز : بسبب اس کے جو پہلے أم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اس کا یہ نام رکھنا اس لئے ہے کہ اس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔

(۹) کافیہ : اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔

(۱۰) الاساس : اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اس کی پہلی سورۃ ہے۔

(۱۱) نور۔

(۱۲، ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔

(۱۴، ۱۵) سورۃ الحمد الاولیٰ اور سورۃ الحمد القصیر۔

(۱۶، ۱۷، ۱۸) الراقیۃ، الشفاء اور الشافیۃ : ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سورہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔

(۱۹) سورۃ الصلاۃ : اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ ”قُسِمَتِ الصَّلَاةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ“ یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔“

(۲۱) سورۃ الدعاء : کیونکہ دعائیں اس میں شامل ہیں اور قول باری تعالیٰ ”اِهْدِنَا“ دعا ہی کے لئے آیا ہے۔

(۲۲) سورۃ السوال : اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۲۳) سورۃ تسلیم المسئلۃ (سوال سکھانے کی سورۃ) : المرسی کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔“

(۲۴) سورۃ المناجاة : اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اس کے قول ”إِلَٰهَكَ نَعْبُدُ وَإِلَٰكَ نَسْتَعِينُ“ کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔

(۲۵) سورۃ الفویض : بوجہ اس کے کہ قول باری تعالیٰ ”وَإِلَّا كُنْتُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ“ میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پیچیدگیوں نام ہیں جو میں نے بڑی مختصراً سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ الفاتحہ کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورۃ البقرہ : خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورۃ کی بڑائی اور اس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اس کے سوا کسی دوسری سورۃ میں نہیں ہیں۔ اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

آل عمران : سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطف سے روایت کی ہے کہ ”آل عمران کا نام توراة میں ”طیہ“ آیا ہے اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورۃ البقرہ دونوں کا نام الزھر اورین بیان کیا گیا ہے۔

المائدہ : اس کے نام العفو اور المہدۃ بھی ہیں۔ ابن الغرس کہتا ہے ”یہ اس لئے کہ یہ سورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے۔“

الانفال : ابوالشیخ سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا ”میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا ”سورۃ الانفال؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”یہ سورۃ بدر ہے۔“

براءۃ : اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے ”لَقَدْ نَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ.....“ اور فاضلہ بھی اس کا نام ہے۔ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے حضرت ابن عباس سے دریافت کیا ”سورۃ توبہ؟“ تو انہوں نے فرمایا ”توبہ نہیں یہ فاضلہ (رسوا کرنے والی ہے) اس سورۃ میں برابر وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورۃ میں نہ کیا جائے گا جس کی بابت اس سورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورۃ الفاضلہ اور سورۃ العذاب رکھا جاتا تھا۔“ حاکم نے مستدرک میں حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم جس سورۃ کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورۃ العذاب ہے۔“

اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ربوہ جس وقت سورۃ براءۃ کا ذکر آ جاتا اور اس کا نام سورۃ التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے ”یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہوگئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہتا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اس سورۃ کا نزول بند نہیں ہوا۔“ اور اس کا نام مقششہ بھی ہے۔ ابوالشیخ زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ ”کسی شخص نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے سامنے سورۃ التوبہ کا نام لیا تو انہوں نے کہا ”قرآن کی سورتوں میں سے سورۃ توبہ کون سی ہے؟“ اُس شخص نے کہا ”براءۃ۔“ ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ سن کر بولے ”اور کیا۔“ اس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اسے المقششہ کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور بُرے لوگوں کو الٹ کر رکھ دینے والی۔“ ابوالشیخ ہی سعید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا ”اور سورۃ کا نام ”براءۃ المنقرۃ“ لیا جاتا تھا کیونکہ اس نے مشرکین کے دلوں کی گھڑی ہوئی باتیں ٹھوکر دکھائی تھیں اور اس کو المِسْحُوث (مٹا دینے کے ساتھ) بھی کہتے تھے“ حاکم نے

مقداد رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا ”اگر تم اس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔“ مقداد رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”ہم پر بحث آگئی یعنی سورۃ براءۃ..... تا آخر حدیث۔ اور اسی کا نام الحافرہ بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیے تھے۔ اور المہیثۃ بھی اسی کو کہتے ہیں؟ ابن ابی حاتم نے قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس سورۃ کا نام الفاضلہ رکھا جاتا تھا منافقین کو رسوا کرنے والی اور اس کو امیثۃ بھی کہا جاتا تھا اس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی کمزوریوں کا پردہ فاش کر دیا تھا اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المہیثۃ بھی بیان کیا ہے اور میں اس کو غلطی سے منقرۃ کی جگہ لکھ جانے والا گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں میں نے المہیثۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القرآن میں لکھا ہوا دیکھا اور اس نام نہاد کی علت اس نے یہ بیان کی ہے کہ اس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پر انگڑا کر دیئے اور سخاوی نے اسی کتاب میں اس سورۃ کے ناموں پر المَحْزِيَّة، المُنْكَلَّة، المَشْرَدَّة اور المَدْبَدَّة کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورة النحل : قتادہ کا قول ہے اس کو سورة النعم بھی کہا جاتا ہے۔ اس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورة میں اپنی اُن نعمتوں کا گنایا ہے جو اس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورة سبحان اور سورة بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔

سورة الکہف : اس کو اصحاب کہف کی سورة کہتے ہیں۔ یہ بات اس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”اس سورة کا نام توراة میں الحاکمہ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتش دوزخ کے مابین حائل ہو کر اسے بچا لیتی ہے“۔ اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔

طہ : سورة الکیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

الشعراء : امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورة الجامعہ درج ہے۔

النمل : اس کو سورة السلیمان بھی کہتے ہیں۔

السجدة : اس کا نام المضاعف بھی ہے۔

فاطر : سورة الملائکہ بھی کہلاتی ہے۔

یونس : رسول اللہ ﷺ نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”سورة یاسین میں ”الْمُعِیْمَةُ“ کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعة اور القاضیہ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک بُرائی سے بچاتی ہے اور اس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں“۔ بیہقی کہتا ہے یہ حدیث منکر ہے۔

الزمر : اس کو سورة الغرف بھی کہا جاتا ہے۔

حافر : اس کا نام سورة الطول اور سورة المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورة میں خداوند کریم فرماتا ہے : ”وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ“۔

صافات : اس کا نام سورة السجدة اور سورة المضاعف بھی آیا ہے۔

الباقیہ : اس کا نام الشریعہ اور سورة الدھر بھی آیا ہے۔

قی : الباسقات بھی کہلاتی ہے۔

اقتربت : اس کو اقتر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”اس سورة کا نام توراة میں ”الْمُبِیْضَةُ“ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے“۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔

الرحمن : ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔

الحجۃ : ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔

الحشر : بخاری، سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ”میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے زوہر و سورة الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ میں لوگ اس کو القیمة نہ سمجھ لیں کیونکہ اس مقام پر ”حَشَرَ“ کے لفظ سے نبی الفصیر یہودیوں کا جلا وطن کیا جانا مراد ہے۔

الْمُمْتَحِنَةُ : ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف ”ح“ کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اس عورت کی صفت ٹھہرے گا جس کے بارے میں یہ سورة نازل ہوئی اور دوسری صورت خود سورة کی صفت بن جائے گا جس طرح سورة براءہ کو فاضلہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورة الاحتمان اور سورة المرأة لکھے ہیں۔

الصف : اسی کا نام سورۃ الحواریں بھی آیا ہے۔

الطلاق : اس کو سورۃ النساء القصصی بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعود ؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدی اسے منکر مینا تا اور کہتا ہے ”میں ابن مسعود ؓ کے اس قول ”القصصی“ کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصصی یا صغریٰ نہیں کہا جاتا۔ ابن حجر کہتا ہے ”داؤدی کا یوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبی امر ہے۔ اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ”طُولُی الطَّوْلَیْنِ“ کہہ کر اس سے سورۃ اعراف مراد لی ہے۔“

التحریم : اس کو سورۃ المتحرم اور لمْ تُحْرَمْ بھی کہا جاتا ہے۔

تبارک : سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس کا نام توراۃ میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعہ ہے۔ عذاب قبر سے بچانے والی۔ اور ترمذی نے ابن عباس ؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ ”اسی سورۃ کو مانعہ اور اسی کو نجیۃ عذاب قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں۔“ اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بنا پر وارد ہوا ہے۔ ”یہی سورۃ نجیۃ اور مجادلۃ ہے۔ یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں حضرت انس ؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سورۃ کا نام نجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعہ رکھتے تھے۔“ اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔

سأل : اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔

عَمَّ : اس کو سورۃ النباء اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔

لَمْ یَكُنْ : سورۃ اہل کتاب بھی اس کا نام ہے۔ یہ نام ابی بن کعب ؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ المومنہ، سورۃ القیامۃ، سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفاک کا بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔

اَدَّیْتُ : سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔

الکافرون : المشقشہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارة بن اوفی سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی نام سورۃ العبادة بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ ﷺ کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ اخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذتان اور المشقششان بھی آیا ہے اور آخر نام اہل عرب کے قول ”خَطِیْبٌ مُشَقِّشٌ“ سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ : سورتوں کے متعدد نام کس طرح رکھے گئے ہیں، روایت سے یا معنی کے لحاظ سے؟

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی جائے تو ایک سمجھ دار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اس سورۃ کا ایک جدا گانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں۔“ پھر وہ کہتا ہے ”لہذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ اختصاں ہوا جو اس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہل عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اسی شے کے کسی ایسے عجیب و غریب امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو

اسی کے ساتھ مختص ہے یا وہ نام مسکئی کو دیکھئے والے کے واسطے اُس (مسکئی) کے جلد اور اک کر دینے اور اس (مسکئی) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔

اسی اعتبار سے وہ (اہل عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اسی مشہور محسّے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔

مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصہ اور اس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اس نام سے موسوم ہونے کی علت اس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں ”الانعام“ کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت ”وَمِنَ الْاَنْعَامِ خُمْسُؤْلُهُ وَفَرَسًا“ الی قولہ تعالیٰ ”اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ“ میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور ان کے احکام کا مشرّح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں۔ اس لئے اس کا نام بھی اسی شے کے ساتھ رکھا گیا جو اسی کے لئے خاص ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوح علیہ السلام، صالح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، لوط علیہ السلام، شعیب علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہود کے نام مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ نوح علیہ السلام کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف، سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر ان تینوں میں سے کسی ایک میں بھی ہود کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص ان کی سورۃ میں آیا ہے کہ اس میں چار جگہ ان کا نام آیا ہے اور تکرار ان اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوح علیہ السلام کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اس لئے تکرار کا فیصلہ ان کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوح علیہ السلام اور ان کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ سورۃ میں اس طرح آچکا ہے کہ اس بیان کے سوا اس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ انہی کے نام سے موسوم بھی ہے اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو ان کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی ان کے نام سے موسوم ہو نہ یہ کہ جس سورۃ میں ان کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے ان کا نام دیا جائے۔

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ”جن سورتوں میں انبیاء علیہم السلام کے قصص بیان ہوئے ہیں ان میں سے اکثر سورتوں کو انہی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ نوح، سورۃ ہود، سورۃ ابراہیم، سورۃ یونس، سورۃ آل عمران، سورۃ طہ، سورۃ سلیمان، سورۃ یوسف، سورۃ محمد ﷺ۔ سورۃ مریم، سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمنین۔ نیز اسی طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں ان کو انہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ بنی اسرائیل، سورۃ اصحاب الکہف، سورۃ الحجر، سورۃ سبا، سورۃ مائدہ، سورۃ النحس، سورۃ الجن، سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ علیہ السلام کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ ان کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور ان کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طے، القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ان میں آیا ہے اس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔

پھر اسی انداز پر آدم علیہ السلام کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر ان کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبیح کا نادر قصہ کہ اس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو ان کا نام نہیں ملا۔ یا داؤد علیہ السلام کا قصہ سورۃ ص میں مذکور ہوا ہے مگر اسے ان کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے سخاوی کی کتاب جمال القرآن کا مطالعہ کیا تو اس میں نظر آیا کہ سورۃ ط کا نام

سورۃ الکلم بھی ہے اور ہڈی نے اپنی کتاب اکمال میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ ص کا نام سورۃ داؤد بھی اس میں درج تھا۔ پھر میں نے جبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبح بھی ہے مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

ایک ہی نام کی کئی سورتیں

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار پر کہ سورتوں کے آغاز ان کے نام پر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً اَلَمْ اور اَلرَّ نام رکھی جانے والی سورتیں۔

فائدہ : سورتوں کے نام کے اعراب

ابو حیان نے شرح التہلیل میں بیان کیا ہے ”سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے۔ مثلاً ”قُلْ لَوْ حَسْبِي“ اور ”اَنسَى اَمْرُ اللّٰهِ“ یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اس کا الف قطعی بنا کر اس کی ”و“ کو حالت وقف میں ”و“ سے بدل دیں گے اور وہ صورت وقف ہی کی ”و“ لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو ”قَرَأْتُ اقْرَبَةَ“ تو اس کو حالت وقف میں ”اقْرَبَتِه“ بولو گے۔

سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اسم اس وقت تک مثنی نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے مثنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزہ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزہ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں اور اسماء سور کو اُن پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ”و“ کو حالت وقف میں ”و“ سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اس کا حکم تانیث کی ”و“ کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے ”و“ لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقات وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی ان میں اعراب نہ ہوگا اور شلوین کے نزدیک ان میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی۔

اَوَّل وقف اور دوم اعراب۔

پہلی وجہ : وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعه ہونے کی وجہ سے جوں کے توں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جبکہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ ان کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں انہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہذا جس حالت میں تم ان کی طرف لفظ یا تقدیر کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا ان کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے۔ مثلاً طس اور حم اور ان کی جانب لفظ ”سورۃ“ کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟

اس شکل میں تم کو ان کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قاتیل اور ہاتیل کے هموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجمی کے هموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے۔ مثلاً ”طسّم“ اور ان کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں۔ اعراب میں مرکب کو فتح (”سین“ کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل ”حَضَر مَوْت“ کے پڑھنا یا نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اس کو موقوف اور مثنیٰ پڑھنا چاہئے۔ مثلاً

”خمسة عشر“ اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے مگر ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کھنص اور خمصق اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں۔ اس لئے اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ ان کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں۔ اس لئے بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجاء ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ ان میں الف لام ہوگا انہیں جردیں گے۔ مثلاً الْاَنْفَالُ، الْاَعْرَافُ اور اَلْاَنْعَامُ ورنہ ان کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر ان کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے هٰذِهِ هُوْدًا وَنُوْحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قُرْءَاتُ هُوْدًا وَنُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں ان کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو انہیں غیر منصرف ”قرأت سورۃ یونس“ ورنہ منصرف پڑھیں گے۔ مثلاً سورۃ نوح، سورۃ هُوْدٌ یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ : قرآن کی تقسیم چار قسموں میں

قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے۔ احمد وغیرہ نے وائلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”مجھے تورات کی جگہ پر سات طوال سورتیں، زبور کی جگہ پر اَلْاِنْجِيلُ اور انجیل کے بجائے المثنیٰ کی سورتیں دی گئیں اور مَفْصَلٌ کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی“۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد والی نوع میں کی جائے گی۔

قرآن کے مختلف حصوں کی مختلف صفات

کتاب جمال القراء میں آیا ہے ”بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان، باغات، مقصورے، دوہنیں، دیبا (کپڑے) اور چمن زار ہیں اس کے میدان وہ سورتیں ہیں جو ”الْم“ سے شروع ہوئی ہیں، باغات ”الْمَرْ“ سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ محلات ”الحامدات“ یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دوہنیں مُسَبِّحَاتُ یعنی سُبْح سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ دیبا (کپڑا) آل عمران ہے اور اس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الطواہیْمُ اور الِحَم اور الحوامیم یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمن زار میں شامل ہیں (مترجم)

میں کہتا ہوں اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الحوامیم“ قرآن کی دیباچہ ہیں۔ سخاوی کا قول ہے ”قوارع القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ ان کا نام قوارع اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور دفع کرتی ہیں اور اس کا سر کچلتی ہیں۔ مثلاً آية الكرسي اور المعوذتین۔ میں کہتا ہوں احمد کے مسند میں معاذ بن حضرت انس رضی اللہ عنہ حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آية العز ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَخْذُ وَلَدًا.....“ ہے۔

اٹھارھویں نوع (۱۸) قرآن کی جمع اور ترتیب

رسول اللہ کے زمانہ میں قرآن کے جمع ہونے کا ذکر

الدیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے ”حدثنا ابراہیم بن بشار، حدثنا سفیان، عن الزہری عن عبید اور عبید زید بن ثابت سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی ﷺ اس دار فانی سے رحلت فرما گئے اور اس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا“۔ الخطابی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا مگر جب سرور عالم ﷺ کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اس سچے وعدہ کو وفا کرنے کے لئے جو ان سے اس امت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز حضرت عمرؓ کے مشورہ کے مطابق حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا“۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعید کی حدیث سے کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لَا تَكْتَبُوا عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ“ تا آخر حدیث۔ وہ اس بات منافی نہیں ہوتی کہ ابوبکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ ﷺ کے زمانہ ہی میں لکھا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔

قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا

اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا۔ بار اول رسول اللہ ﷺ ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا“۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی گئی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زید نے کہا ”ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے“، تا آخر حدیث۔ یہی کا قول ہے کہ ”اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ ﷺ کے ایما سے ترتیب وار ان کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابوبکرؓ کے زمانہ میں اور ان کے رو برو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”ابوبکرؓ کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُس وقت حضرت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ حضرت ابوبکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے میرے پاس آکر کہا کہ معرکہ یمامہ میں بہت سے قاریان قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو“۔ میں نے عمرؓ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟“ عمرؓ نے کہا ”واللہ یہ بات بہتر ہے“۔ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی“۔

۱۔ میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

۲۔ کنا عند رسول اللہ علیہ وسلم نولف، لقرآن من الوقاع۔

زید کہتے ہیں ”ابوبکر ؓ نے مجھ سے کہا ”تو ایک سمجھدار نو جوان ہے اور ہم تجھ کو متم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ ﷺ کا کاتب دینی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے“۔ زید ؓ کہتے ہیں ”واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابوبکر ؓ اور عمر ؓ) سے کہا ”تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا؟“ ابوبکر ؓ نے جواب دیا ”واللہ یہ بات بہتر ہے“۔ اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارے میں بار بار کہتے رہے تاکہ خدا نے میرا دل بھی اسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابوبکر ؓ اور عمر ؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ“ صرف ابی خزیمہ انصاری کے پاس پائیں اور ان کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔

وہ منقول صحیفہ ابوبکر ؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ انہوں نے وفات پائی تو اب عمر نے ان کی محافظت کی اور عمر کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف کچھ بی بی حفصہ بنت عمر ؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں عبد خیر سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”میں نے علی ؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ”مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابوبکر ؓ کو حاصل ہو گا خدا ابوبکر پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ جمع کیا“۔ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”حضرت علی ؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رداء (چادر) نہ اوڑھوں گا۔ چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا“۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی ؓ کی مرقا قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ کر رہے تھے اور عبد خیر کی روایت علی ؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے۔

میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدیث ابن مسعودؓ حدیث ابو ہریرہؓ بن خلیفہ، حدیث عائشہؓ بن سیرین، عن عمرہ - عمرہ نے کہا ”ابی بکر سے بیعت ہو جانے کے بعد علی ؓ اپنے گھر میں بیٹھ رہے۔ ابی بکر ؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالب ؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکر ؓ نے علی ؓ کا بلکا ابھیجا اور اُن سے دریافت کیا ”کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟“ علی ؓ نے جواب دیا ”نہیں واللہ! ایسی بات ہرگز نہیں“۔ ابوبکر ؓ نے دریافت کیا ”پھر تم آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟“ علی ؓ نے فرمایا ”میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جارہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں گا“۔ یہ سن کر ابوبکر ؓ بولے ”یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے۔“

محمد بن سیرین کا قول ہے پھر میں نے عمرہ ؓ سے کہا ”کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یونہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟“۔ عمرہ ؓ نے جواب دیا ”اگر تمام انسان اور جنات یکجا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے“۔ اور اسی روایت کو ابن اشعث نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ حضرت علی ؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا اور ابن سیرین نے کہا کہ ”میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی“۔ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ ”حضرت عمر ؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکہ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر حضرت عمر ؓ نے کہا ”انا للہ“ اور انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا“۔ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اس کے راوی نے اپنے قول ”وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا“ سے یہ مراد لی ہے کہ انہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔

میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب و غریب روایت آئی ہے اُسے ابن اشد نے کتاب المصاحف میں کہس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کامولی (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اس حالت میں اوڑھی جاتی ہے)۔ چنانچہ اس نے قرآن کو جمع کر لیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اس کا نام کیا رکھیں۔ کسی نے کہا سفر نام رکھو، مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق رائے ہو گیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا۔

اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکر ؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبد الرحمن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”حضرت عمر ؓ نے (مسجد میں) آکر کہا ”جس شخص نے رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آکر اپنے یاد کردہ قرآن کو سناے اور لکھنے والے اشخاص اس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے اور عمر ؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے۔ اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابت ؓ قرآن کو کھنکھایا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اس کی شہادت ان لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اس کو سن کر یاد کیا تھا اور اس کے علاوہ وہ خود زید ؓ حافظ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآن مکتوب کے موجودہ پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود ان کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ابوبکر ؓ نے عمر ؓ اور زید ؓ سے کہا ”تم دونوں مسجد کے دروازے پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اسے لکھ لو۔“

اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے ”دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی“ (یعنی قرآن اس کو یاد بھی ہوا اور اس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو)۔ اور بخاری اپنی کتاب جمل القراء میں کہتا ہے ”اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ ﷺ کے زور پر لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ انہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔“ ابوشامہ کا قول ہے اور ان کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اسی اصل سے جو رسول اللہ ﷺ کے زور پر تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے۔ اسی وجہ سے زید ؓ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ ”میں نے اسے ابی خزیمہ انصاری ؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا۔“ کیونکہ زید ؓ محض یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمر ؓ اور زید ؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن انہیں کسی نے سنایا ہے یا وہ نبی ﷺ پر ان کی سال وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟

جیسا کہ سلاہویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اشد نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد ؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”سب سے پہلے قرآن ابوبکر ؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابت ؓ نے اسے لکھا۔“ لوگ زید ؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمہ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکر ؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے۔ چنانچہ زید ؓ نے اسے لکھ لیا مگر عمر ؓ نے آیۃ رجم پیش کی تو اسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمر ؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی۔“

حارث الحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ ”قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ اس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں، اونٹ کے شانہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکر ؓ نے صرف اس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کاروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ ﷺ کے

گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر ان کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تاکہ ان میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت کرتے ہوئے بیس سال تک نبی ﷺ کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔

اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ انہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پیلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کانٹھوں کی لکڑیوں سے قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے دور میں جمع قرآن

روایت کے الفاظ میں ”لخاف“ کا لفظ ”لخفہ“ کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ ”لخفہ“ پتھر کی پتلی پیٹوں کو کہا جاتا ہے اور ”رقاع“ کا لفظ ”رقعہ“ کی جمع ہے جو کھال، پتلی، ٹھنکی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور ”اکتاف“۔ ”کتف“ کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی ہے جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور ”اقتاب“ لفظ قتب کی جمع ہے جو اونٹ کی کانٹھوں کو کہتے ہیں۔

اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالک سے بواسطہ ابن شہاب سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے قرآن کو ”قرطیس“ میں جمع کیا اور انہوں نے اس بارے میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تھا تو زید رضی اللہ عنہ نے ان کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ کی مدد سے یہ کام انجام دیا۔ اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اس نے کہا ”جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان ہوا تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کی کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن ان کے پاس تھا یا انہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابو بکر رضی اللہ عنہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا۔“

ابن حجر کا قول ہے ”اور عمارہ بن غزیہ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا ”پھر مجھ کو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابو بکر رضی اللہ عنہ وفات پا گئے اور عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمر رضی اللہ عنہ کے پاس موجود رہا۔“ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کی ٹکڑوں اور شاخ خرمائے ڈنٹھلوں پر تو پہلے قرآن لکھا ہوا تھا جبکہ وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جمع کر لیا گیا تھا۔ پھر ان کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

تیسری مرتبہ قرآن کی ترتیب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ہوئی

حاکم کا بیان ہے ”اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا، عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”حدیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور امینہ اور آذر بن ابیجان کی فتوحات میں اہل شام عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حدیفہ رضی اللہ عنہ کو ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے انہوں نے عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا ”تم امت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو جبکہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے۔“ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ بات سن کر نبی بی ہضہ رضی اللہ عنہا کے پاس کہلا بھیجا کہ جو صحیفہ آپ کے پاس امانت رکھے ہیں انہیں بھیج دیجئے تاکہ میں ان کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کر دوں۔“ نبی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے وہ صحائف عثمان رضی اللہ عنہ کو بھیج دیئے اور عثمان رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ، سعید بن العاص رضی اللہ عنہ اور عبد الرحمن بن ہشام کو ان کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ

جہاں کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زیدؓ بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آپڑے وہاں اُس لفظ کو قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن انہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ ان صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حصہ رضی اللہ عنہا کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے صحیفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔

زیدؓ کہتے ہیں ”جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمہ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا : ”مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللّٰهُ عَلَيْهِ“ چنانچہ ہم نے اس آیت کو اس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا۔ ابن حجر کا قول ہے ”یہ کاروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے انہوں نے بھول کر بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر انہوں نے اپنے قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا۔“

ابن اشعث نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تکرار چل گئی۔ عثمانؓ کو خبر پہنچی تو انہوں نے فرمایا ”لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (ﷺ) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو۔“ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت آیت کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے یہ آیت رسول اللہ ﷺ نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اس کو بلوایا جاتا، حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آجاتا تو اس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ ﷺ نے تمہیں کس طرح سُنائی تھی۔ وہ شخص کہتا ”یوں“۔ اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا جمع قرآن کا طریقہ

اور ابن ابی داؤد نے محمد ابن سیرین کے طریق پر کثیر بن الفح سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جس وقت عثمانؓ نے صحیفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو انہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آگیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اس وقت لکھتے نہ تھے)۔ محمد بن سیرین کا قول ہے ”وہ لوگ اس کی کتاب میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا ہو اور پھر اُس کے بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اسے لکھیں۔“ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اس سے علیؓ نے فرمایا ”عثمانؓ کے بارے میں بزرگمہ خیر کے اور کچھ مت کہو، کیونکہ واللہ! انہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انہوں نے ہم سے کہا ”تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ”میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے۔ اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے۔“ ہم لوگوں نے کہا ”تمہاری کیا رائے ہے؟“۔ عثمانؓ نے جواب دیا ”مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے۔“ اور ہم لوگوں نے کہا ”تمہاری رائے بہت اچھی ہے۔“

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے جمع قرآن میں فرق

ابن تہین اور چند دیگر علماء کا قول ہے ”ابی بکر ؓ اور عثمان ؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکر ؓ کا جمع کرنا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملان قرآن کا موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا۔ چنانچہ ابو بکر ؓ نے قرآن کو محیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ ﷺ کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمان ؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آگئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمان ؓ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلہ قریش کی زبان پر انکشاف کر لیا۔ اس بات کے لئے عثمان دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی۔ لیکن اب عثمان ؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہذا انہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار ایک ہی زبان میں کر دیا۔“

قاضی ابو بکر اپنی کتاب الاختصار میں کہتے ہیں ”عثمان ؓ ابی بکر ؓ کی طرح قرآن کو ”مَا يَسَّرَ اللّٰهُ لِحَيِّ“ ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ انہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی ﷺ سے منقول چلی آرہی تھیں اور جس قدر قراءتیں ان کے سوا پیدا ہو گئی تھیں ان کو مٹا دینا چاہا۔ نیز انہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم، تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اس کی قراءت اور حفظ کے مقروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تاکہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے۔“ اور حارث المحاسبی کا قول ہے ”لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمان نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمان ؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین و انصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قراءت کرنے پر آمادہ بنا دیا۔ کیونکہ اُن کو اہل عراق اور اہل شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان ؓ کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءتوں کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملہ سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابو بکر الصدیق ؓ تھے اور حضرت علی ؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمان ؓ نے کیا ہے۔“

فائدہ : حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تیار کردہ مصاحف کی تعداد

حضرت عثمان ؓ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمان ؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے ”میں نے ابی حاتم جستانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ مجموعہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف مکہ، شام، یمن، بحرین، بصرہ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا۔“

فصل

اجماع اور ان کا بیان جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی اور حضور ﷺ سے ثابت ہے اُس اجماع اور ان مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثبوت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی (یعنی رسول اللہ ﷺ کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے)۔

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے مجملہ اُن کے زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابو جعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اس کی عبارت یہ ہے ”یہ آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ ﷺ کی توقیف (ہدایت) اور آپ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کو کوئی اختلاف نہیں“۔ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء کے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں انہوں نے بیان کیا ”ہم نبی ﷺ کے رو برو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے“۔

دوم : دوسری حدیث وہ ہے جس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے بیان کیا ”میں نے عثمان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ ”کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کی جو مجملہ مثنیٰ کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مبین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟“ عثمان نے جواب دیا ”رسول اللہ ﷺ پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ ﷺ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپ فوراً کتابیں وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءۃ کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءۃ، الانفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپ ﷺ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ مجملہ الانفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی۔“

سوم : وہ حدیث جس کو احمد حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے کہ ”میں رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھا ہوا تھا اسی اثناء میں یکایک آپ ﷺ نے آنکھ پھینکا کر اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ”میرے پاس جبرائیل علیہ السلام آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی جگہ پر رکھوں ”اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِتَّآذِی الْقُرْبٰی.....“۔

چہارم : بخاری نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ”وَالَّذِیْنَ یَتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَلْزَمُوْنَ اَزْوَاجًا“ اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اُس کو چھوڑ دو“۔ عثمان رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شے اس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا“۔

پنجم : مسلم نے عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے نبی ﷺ سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ”کالاہ“ کی نسبت دریافت کیا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ”تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے“۔

ششم : وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتم کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔

ہفتم : مسلم نے ابی الدرداء ؓ سے مرفوعاً روایت کی کہ جو شخص سورۃ الکہف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کر لے گا وہ جہال کے شر سے محفوظ رہے گا۔ اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث باس الفاظ آئی ہے کہ ”جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا۔“ اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے انصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متعدد دسورتیں مثلاً حذیفہ ؓ کی حدیث میں سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔

بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ الفتح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو فجر میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون کا ذکر آیا تو آپ ﷺ کو کھانسی آگئی اور آپ ﷺ نے رکوع کر دیا۔

سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ ہم۔ تَرْبِیْل اور هَلْ اُنْی عَلَی الْاُنْسَانِ کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سورۃ ق کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سورۃ الرحمن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ سورۃ جن کے زور و پروڑھی۔ سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کفار مکہ کو سنایا اور اس کے آخر میں سجدہ کیا۔ سورۃ القدرت: اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کو سورۃ ق کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ جمعہ اور سورۃ المنافون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپ ﷺ ان دونوں کو جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الصف کی بابت مستدرک میں عبد اللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اسی وقت رسول اللہ ﷺ نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) ان کے زور و پروڑھا، یہاں تک کہ اسے ختم کر دیا اور آنحضرت ﷺ کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے زور و پروڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو ان کے نبی ﷺ کو قراءت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو۔ لہذا اب یہ بات حدیث و تواتر تک پہنچ گئی۔

البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر ؓ سے بیان کیا ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا ”حارث بن خزیمہ ؓ سورۃ براءۃ کے آخر کی دو آیتیں لائے اور انہوں نے کہا ”میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سُن کر بخوبی یاد رکھا ہے۔“ عمر ؓ نے ان کی گفتگو سُن کر فرمایا: ”اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے۔“ پھر فرمایا ”اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں ان کو علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اس کے آخر میں شامل کر دو۔“

ابن حجر کا قول ہے ”اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہ ؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اُن لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی۔“

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعب ؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہ ؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت ”ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُوْا“ پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اُس وقت اُنہی ؓ نے کہا ”بے شک رسول اللہ ﷺ نے اس کے بعد مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں۔“ ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ“ تا آخر سورۃ۔ علامہ کی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی ﷺ کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ ﷺ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا۔ لہذا وہ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کے بغیر چھوڑ دی گئی۔

اور قاضی ابوبکر کتاب الانصار میں لکھتا ہے ”آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبرائیل علیہ السلام ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو۔“ اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ”ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل

فرمایا، اس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اس کے نزول کے بعد اس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو مابین الدفین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان حاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اس کا نظم فرمایا اور رسول خدا ﷺ نے اُسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اس میں سے کسی کچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو کچھلی کیا۔

پھر اُمت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب، ان کی جگہوں اور موقعوں کو اسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ ﷺ ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد اُمت کے لئے ترک کر دیا ہو۔ قاضی کہتا ہے ”اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے۔“

اور ابن وہب سے مروی ہے کہ اس نے کہا ”میں نے مالک کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”قرآن کی تالیف اسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہ رضی اللہ عنہم اسے نبی ﷺ سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قرآن کو مابین الدفین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول ﷺ پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر ان کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے۔ اس واسطے سے انہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا اُسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر کے اس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ ﷺ کو اس ترتیب پر جبرائیل علیہ السلام نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی۔ اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اس کو خدائے پاک نے پہلے آسمان دنیا پر نازل فرمایا پھر اسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے۔“ اور ابن انصار کا قول ہے ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ خود ہی فرمادیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہؓ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا۔“

فصل

سورتوں کی فہرست توقیفی ہے یا اجتہادی

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں۔ ابن فارس کا قول ہے ”قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مابین سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریل علیہ السلام نے آپ کو مناجات اللہ بتایا اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور

یہ حضرت علیؓ کا مصحف تھا جس کے اول میں سورۃ اتر تھی۔ پھر المدثر، المزمل، تبت اور تکویر کیے بعد دیگرے یونہی کی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھی اور ابن مسعودؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی پھر سورۃ النساء اور اس کے بعد سورۃ آل عمران نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر ابی بن کعب اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ، ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا ”حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو کیے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا۔“

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی کو بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جاسکتا ہے۔ ابو بکر بن الانباری کا قول ہے ”خداوند پاک نے قرآن کو تمام تر آسمان دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ صلی علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضوع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتنا ہی آیتوں اور حروف کے اتنا ہی کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ صلی علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا۔“ اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سال وفات میں آپ ﷺ نے جبرائیل علیہ السلام سے قرآن کے دو دور فرمائے اور نزول میں سب سے پچھلی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ تھی اس کی بابت جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیت ربا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھئے۔“ اور طبری کہتا ہے ”قرآن سب سے پہلے لوح محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمان دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اترتا رہا۔ اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اُسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوح محفوظ میں ثبت ہے۔“ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہؓ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے ”صحابہؓ نے قرآن کی ترتیب محض اُس بناء پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ صلی علیہ وسلم سے سنتے آتے تھے۔“ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہؓ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔“

لہذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بناء پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم کے طریق عمل اور انداز تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم)۔ تاکہ اس حیثیت سے انہیں اس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے۔“ اور ابو جعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور یہی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ ”نبی صلی اللہ صلی علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر حضرت عثمانؓ کی گزشتہ حدیث کی بناء پر انفال اور براء کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنیٰ ہو چکی تھیں۔“ اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں، حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جاسکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہو کہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے۔“ مگر ابو جعفر بن زبیر کہتا ہے ”جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بات توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے ہیں مثلاً رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم کا قول ”اقْرَؤْا الزُّهْرَاوینَ، البقرہ و آل عمران“۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا۔“ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ صلی علیہ وسلم نے مفصل کو ایک ہی رکعت میں جمع فرما لیا کرتے تھے اور بخاری، ابن مسعودؓ

روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا بنی اسرائیل، کہف، مریم طہ اور انبیاء کی سورتیں عتساق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان سورتوں کا ذکر اسی ترتیب کے ساتھ کیا جس ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اٹھا کر کے اُن میں پھونک مارتے اور پھر ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ اور معوذتین پڑھتے تھے۔

ابو جعفر الخاس کہتا ہے قول مختاریہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پر وائلہ کی حدیث ہے: ”اعطيت مكان التوراة السبع الطوال“ دلالت کر رہی ہے لہذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور انہی کے وقت سے چلی آ رہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اسی طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ ابن الحصار کا قول ہے ”سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہو کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جن امور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابوداؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حدیثہ اشقی سے روایت کیا ہے۔ حدیثہ نے کہا ”میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلہ ثقیف میں سے قبول اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے“ تا آخر حدیث۔ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا یعنی قرآن کی ایک منزل بطور ورود پر ہنی شروع کر دی تھی (چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُس تمام منہ کر لوں اس وقت تک باہر نہ نکلوں)۔ لہذا ہم نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟“ صحابہ رض نے جواب دیا ”ہم قرآن کی منزلیں تین، پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخر منزل مفصل سورۃ ق سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں“۔ ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بھی تھی۔ پھر وہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کر مرتب رہی ہو۔

میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی ہے کہ ختم سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طس سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبِّحات کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے اور طس، الشفاء اور طس، القصص کے مابین سورۃ طس کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے، جدائی ڈال دی گئی لہذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طس کو سورۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ یہی ہے کہ قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آل عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں۔ اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسول پاک ﷺ نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشته نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا ”میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اسی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آ کر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا ”قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی جو اس کے مؤلف کے دیکھنے والے اور اس کی تالیف میں مؤلف کے ساتھ موجود تھے اور ان لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

خاتمہ : قرآن کے حصوں کے نام بہ لحاظ سورتوں کے

(۱) السبع الطوال : سات طویل سورتوں ”السبع الطوال“ میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”سات بڑی سورتیں البقرہ، آل عمران، النساء، المائدہ، الانعام اور الاعراف ہیں۔“ راوی کہتا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں“ اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ ”وہ ساتویں سورۃ یونس ہے۔“ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اول میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

(۲) المثانی : السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو ”المثانی“ کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئین اول۔ فراء کہتا ہے ”مثانی“ وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ ان میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر رکھا گیا ہے اس بات کو نکروادی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ ”مثانی“ وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات ان کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ فاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

(۳) مفصل : اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو ”مثانی“ کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان سورتوں کے مابین بکثرت بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے ان کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا ”قرآن کے جس حصہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بلا نزاع و اختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟

اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔

پہلا قول : سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اس بن ابی اوس کے کچھ قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا قول : سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔

تیسرا قول : میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔

چوتھا قول : سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔

پانچواں قول : سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔

چھٹا قول : اس کی رو سے سورۃ الصف کو لیا گیا ہے۔

ساتواں قول : اس میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔

آٹھواں قول : میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اور اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔

نواں قول : سورۃ الرحمن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السید نے کتاب موطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا ہے۔

دسواں قول : سورة الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔

گیارہواں قول : اس میں سورة سج کو لیا گیا ہے اور اس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور بارہواں قول : اس میں سورة الضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورة بتایا گیا ہے اور اس کا قائل خطابی ہے۔ اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ ”مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں“۔

فائدہ : مفصل میں طوال، اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں

ابن معن کا قول ہے طوال مفصل سورة عم تک ہیں اوساط المفصل سورة عم سے سورة الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصل ہیں۔ اور یہ قول ان تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارے میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ : سورت کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بوساطہ نافع، ابن عمر سے روایت کی ہے کہ ”ابن عمر رضی اللہ عنہما کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا ”اور قرآن کا کون سا حصہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو“۔ اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورة کو مختصر اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور ایک جماعت جن میں ابوالعالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ”سورة خفيفة“ ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ”إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا“ لیکن سورة یسیرہ کہہ سکتے ہو۔

فائدہ : ابی کعب رضی اللہ عنہ کے مصحف کی ترتیب

ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ”مجھے محمد بن یعقوب نے اور اسے ابو داؤد نے بوساطہ ابو جعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابو جعفر نے کہا ”ابی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی : الحمد، البقرة آل عمران، الانعام، الاعراف، المائدة، یونس، الانفال، براءۃ، ہود، مریم، الشعراء، الحج، یوسف، الکہف، النحل، الاحزاب، بنی اسرائیل، الزمر جس کے شروع میں ختم ہے۔ طہ، الانبیاء، النور، المؤمنون، سباء، العنکبوت، المؤمن، الرعد، القصص، النمل، الصافات، ص، یس، الحجر، خمیس، الروم، الحديد، الفتح، القتال، تبارک الملك، السجدة، انا ارسلنا نوحا، الاحقاف، ق، الرحمن، الواقعة، الجن، النجم، سال سائل، المزمل، المدثر، اقتربت، خم، الدخان، لقمان، خم، الجاثیہ، الطور، الذاریت، ن، الحاقة، الحشر، الممتحنة، المرسلات، عم یتساءلوا، لا قسم یوم القيامة، اذا الشمس کورت، یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء، النازعات، التغابن، عبس، المطففين، اذا السماء انشقت، والتین والزیتون، اقرء باسم ربک، المحجرات، المنافقون، الجمعة، لم تحرم، الفجر، لا اقسام بهذا البلد، واللیل، اذا السماء انفطرت، والشمس وضحاها، والسماء والطارق، سبح اسم ربک، الغاشیہ، الصف، التغابن، سورة اهل کتاب یعنی لم یکن، الضحیٰ، الم نشرح، القارعة، الشکائر، العصر، سورة الخلع، سورة الحقد، ویل لكل همزة، اذا زلزلت، العادیات، الفیل، لا یلاف قریش، ارایت، انا اعطیناک، القلبر، الکافرون، اذا جاء نصر اللہ، تبیت، الصمد، الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ترتیب

اور ابن اثنیہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابو جعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابو جعفر نے کہا حدیث محمد بن اسماعیل بن سالم، حدیث علی بن مہران الطائی، حدیث جریر بن عبد الحمید اور جریر بن عبد الحمید نے بیان کیا، عبداللہ ابن مسعود کے مصنف کی ترتیب یوں تھی: الطوال، النساء، البقرۃ، آل عمران، الاعراف، الانعام، المائدۃ، یونس، المثین، براءۃ، النحل، ہود، یوسف، الکہف، بنی اسرائیل، الانبیاء، طہ، المؤمنون، الشعراء اور الصافات، المثانی، الاحزاب، الحج، القصص، طس، النمل، النور، الانفال، مریم، العنکبوت، الروم، یس، الفرقان، الحجر، الرعد، سباء، الملئکہ، ابراہیم، ص، الذین کفروا، لقمان اور الزمر، الحوامیم، حم، المؤمن، الزحرف، السجدۃ، خمیس، الاحقاف، الحاثیۃ، الدخان، الممتحنات، انا فتحنا لک، الحشر، تنزیل، السجدۃ، الطلاق، ب والقلم، الحجرات، تبارک، التغابن، اذا جاءک المنافقون، الجمعة، الصف، قل او حی، انا ارسلنا، المجادلۃ، الممتحنۃ اور یرا ایہا النبی لم تحرم، المفصل، الرحمن، النجم، الطور، الذاریات، اقتربت الساعۃ، الواقعة، النازعات، سأل سائل، المدثر، المزمل، المطففین، عبس، هل اتی المرسلات، القيامة، عم یتساء لون، اذا الشمس کورت، اذا السماء انفطرت، سبح، اللیل، الفجر، البروج، اذا السماء انشقت، اقرء باسم ربک، البلد، الضحی، الطارق، العادیات، ارایت، القارعة۔ لم یکن، والشمس وضحاها، والتین، ویل لکل همزة، الم ترکیف، لا یلاف قریش، الهاکم، انا انزلناه، اذا زلزلت، والعصر، اذا جاء نصر اللہ، الکوثر، قل یا ایہا الکافرون، تبت، قل هو اللہ احد اور اَلَمْ نَشْرَحْ اور اَنْسَ مِنْ الْحَمْدِ اور معوذتان نہیں تھیں۔

انیسویں نوع (۱۹)

قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد

قرآن کی سورتوں کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابل تسلیم اور معتبر ہے ان کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔

سورۃ الانفال اور براءۃ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورت ہے؟

ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”انفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے“۔ اور ابی رجاء سے مروی ہے اُس نے کہا ”میں نے حسن سے انفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا ”دو سورتیں ہیں“۔ اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشتہ ابن لہیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اس نے کہا ”لوگ اس بات کے قائل ہیں : ”براءۃ - یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ“ کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یَسْأَلُونَكَ میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ ان سورتوں کے دونوں کنارے با ہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ ﷺ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے۔“

سورۃ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی وجہ

اور کتاب اتمام کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں بِسْمِ اللّٰهِ ثبت ہے۔ مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیانا جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے ”صحیح یہ ہے بِسْمِ اللّٰهِ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبرائیل علیہ السلام نے اس کو اس سورۃ میں نازل نہیں کیا“۔ اور مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا ”میں نے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کیوں نہیں لکھی گئی؟“ تو انہوں نے جواب دیا اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔ اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بِسْمِ اللّٰهِ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کے مصاحف کی سورتوں کی تعداد

سورۃ الحقد اور سورۃ الخلع کا ذکر : ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں۔ ابی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے آخر میں الحقد اور الخلع دو سورتیں بڑھادی ہیں۔ ابو عبیدہ ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الكتاب، معوذتین ”اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِیْذُكَ اور اللّٰهُمَّ اِنَّا نَعْبُدُكَ“ تحریر کیا ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے انہی سورتوں میں سے فاتحۃ الكتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔

طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلیٰ الاسلمی کے واسطے سے۔ از ابن البیہ، از ہیرہ عبد اللہ بن زمریہ الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اس نے کہا ”مجھ سے عبد الملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی تراب ؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے۔“ میں نے جواب دیا: ”واللہ میں نے اس وقت میں قرآن کو جمع کیا ہے جب تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب ؓ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ ﷺ نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ دو سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اس کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَحْلَعُ وَنَتْرُكَ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَآلَيْكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَحْشَى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِ مُلْحِقٌ“ اور یہی ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطہ عطاء عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب ؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَحْلَعُ وَنَتْرُكَ مِنْ بَعْدِكَ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَآلَيْكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَحْشَى نَقْمَتَكَ۔ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِ مُلْحِقٌ“ ابن جریج کہتا ہے۔ بِسْمِ اللّٰهِ شامل کرنے کی حکمت یہ کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔

نہ بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں ابی بن کعب ؓ سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے ”انسانا احمد بن حنبل المروزی عن عبد اللہ بن مبارک۔ انسانا الا جلع“ عن عبد اللہ بن عبد الرحمن عن ابیہ کہ اس کے باپ نے کہا ”ابن عباس ؓ کے مصحف میں ابی اور ابی موسیٰ ؓ کی قراءت یوں آئی ہے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِيْ عَلَيْكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَحْلَعُ وَنَتْرُكَ مِنْ بَعْدِكَ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَآلَيْكَ نَسْعِي وَنَحْفِدُ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِ مُلْحِقٌ“ اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”خراسان میں اُمیہ بن عبد اللہ بن خالد بن اسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں : نَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ اور یہی اور ابوداؤد نے المرسل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جس وقت نبی ﷺ نے حالت نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بدھا کرنے کا قصد کیا تھا اس وقت جبرائیل علیہ السلام یہ سورۃ مع آیت کریمہ ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ“ الیہ کے آپ ﷺ پر نازل کی۔

تنبیہ : سورۃ الفیل اور سورۃ قریش دو الگ سورتیں ہیں

ایک جماعت نے ابی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خداے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی“ تا آخر حدیث۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارے میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں ان کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ ”لَا يَلَافُ قُرَيْشٍ“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے والضحیٰ اور الم نشرح کو ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ : قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت اور فائدے

قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل غلط ہے چنانچہ سورۃ یوسف حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور ان کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے۔ اور پھر سورتوں کو طویل، اوسط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے کہ سورۃ الکہف محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھنا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاسکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔ زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ”اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔

ایک وجہ : یہ ہے کہ سابقہ کتب آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجزہ نہیں تھیں اور

دوسری وجہ : یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں۔“ مگر زکشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ”قرآن کی تفصیل اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے تورات، انجیل اور زبور وغیرہ جملہ ان کتابوں کو بھی جنہیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاء پر نازل فرمایا تھا اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔

اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ علمی علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اُس کی طبیعت پر آگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اس کو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کر دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انس رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا ”جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کی باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہذا ان میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں۔“

اور زکشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم لوگ اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواظظ اور ثناء میں ہیں اور ان میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود (سزاؤں) کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے۔“

فصل :

آیتوں کی تعداد

آیت کی تعریف اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ ہجری کا قول ہے، آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگرچہ تقدیر ایسی سہی اور اس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اس کی اصل ہے علامت، جس سے آیا ہے ”إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ“ کیونکہ آیت فضل، صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو“ اور کہا گیا ہے کہ آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اس کی متحدی کے معجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

آیت کو معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع کی توقیف ہے

واحدی کا قول ہے ”ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہو گئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابو عمر والدانی کہتا ہے ”میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ ”مُنْعَا مَنَّان“ کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں! قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً ”وَالنَّحْمُ، الصُّحُحُ“ اور ”وَالْعَصْرُ“ اور ایسے ہی سورتوں کے فواتح بھی اُن کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے ”صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اول میں اپنے بعد کے کلام سے اور اس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معنایاً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے ”اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں۔“

زخشری کا قول ہے ”آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے ائمہ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور النص کو بھی مگر التراور الہ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حتم اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور ایسے ہی ظہ اور یس بھی لیکن طس کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں آیت کا علم توقیف ہونا اُس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النخوع کے طریق پر بولطہ زر، ابن مسعود ؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود ؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ تلا شین کی ”آل ختم“ میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف“۔ اور ابن مسعود ؓ نے کہا کہ تمیں آیتوں میں سے زائد سورۃ کو تلا شین کہا جاتا تھا“ تا آخر حدیث۔ ابن العربی کا قول ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تمیں آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے کہ آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی، چھوٹی، منقطع ہو جانے والی، آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب ان کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا ہے کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔“

آیتوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب، قرآن کی جملہ آیات اور حروف کی تعداد

ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تیس ہزار چھ سو اکہتر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کا آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ، انیس، پچیس اور پچیس آیتیں کہا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں دہلی نے کتاب مسند الفرویں میں فیض بن وشیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعہ روایت کیا ہے ”کہ جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر درجہ کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور غبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”جنت کے درجہ کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہل قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا۔“ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صلیبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملہ قرآن کے بارے میں کی ہے۔

آیات کی تعداد میں علماء کا اختلاف

ابو عبد اللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشذ فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے ”آیتوں کے شمار میں اہل مکہ، اہل مدینہ، اہل شام، اہل بصرہ اور اہل کوفہ سمجھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیات قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شعیب بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہل مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبد اللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباسؓ سے مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اس کو ابی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہل شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الأنخس وغیرہ نے عبد اللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سنی تھی کہ اس نے کہا ”یہی وہ تعداد ہے جس کو اہل شام کی تعداد آیت مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبد اللہ بن عامر مکی وغیرہ نے ہمارے لئے ابو الدرداء سے روایت کیا ہے اور اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الحجدی کی روایت پر ہے اور اہل کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیادت، ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطہ عبد الرحمن السلمی علی بن ابی طالبؓ سے سُن کر بتائی ہے۔

تعداد آیات کے لحاظ سے قرآنی سورتوں کی تین قسمیں

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض ازروئے تفصیل اختلاف ہے نہ ازروئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اول میں چالیس سورتیں ہیں :

- (۱) یوسف: ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر: ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل: ایک سو اٹھائیس آیتیں۔
 (۴) فرقان: ستر آیتیں۔ (۵) الاحزاب: تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح: اُنتیس آیتیں۔
 (۷، ۸) الحجرات اور التغابن: اٹھارہ آیتیں۔ (۹) ق: پینتالیس آیتیں۔ (۱۰) الذاریات: ساٹھ آیتیں۔
 (۱۱) القمر: پچپن آیتیں۔ (۱۲) الحشر: چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنہ: تیرہ آیتیں۔
 (۱۴) القف: چودہ آیتیں۔ (۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) الجمعہ، المنافقون، الضحیٰ اور العادیات: گیارہ آیتیں۔
 (۱۹) التحریم: بارہ آیتیں۔ (۲۰) ق: باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان: اکتیس آیتیں۔
 (۲۲) المرسلات: پچاس آیتیں۔ (۲۳) التکویر: اُنیس آیتیں۔ (۲۴، ۲۵) انفطار اور سج: اُنیس آیتیں۔
 (۲۶) الطغیہ: چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج: بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیہ: چھبیس آیتیں۔
 (۲۹) البلد: بیس آیتیں۔ (۳۰) الليل: اکیس آیتیں۔ (۳۱، ۳۲، ۳۳) الم نشرح، التین اور البہاکم: آٹھ آیتیں۔
 (۳۴) الزمرہ: نو آیتیں۔ (۳۵، ۳۶، ۳۷) الفلق اور تبت: پانچ آیتیں۔
 (۳۸) الکافرون: چھ آیتیں۔ (۳۹، ۴۰) الکوثر اور النصر: تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں :

- (۱) القصص: اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”طسم“ کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں ”اُمّہ مِّنَ السَّاسِ یَسْقُوْنَ.....“ کو گنا ہے۔
 (۲) العنکبوت: اُنہتر آیتیں۔ اہل کوفہ نے ”آلَمَ“ کو ایک آیت گنا ہے۔ اہل بصرہ نے بجائے اس کے ”مُخْلِصِیْن لِّہُ الدِّیْنِ“ کو اور اہل شام نے ”وَقَطَّعُوْا السَّبِيْلَ“ کو آیت شمار کیا ہے۔
 (۳) الجن: اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے ”لَنْ یُجِیْرَیْ مِنَ اللّٰہِ اَحَدٌ“ کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر ”وَلَنْ اَحَدٌ مِّنْ ذُوْنِہِ مُلْتَحِذًا“ کو آیت شمار کیا ہے۔
 (۴) والعصر: تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت ”وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ“ تیسری آیت ہے اور ”والعصر“ آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں :

- (۱) سورۃ الفاتحہ : جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوئی اور مکی ”اَنْعَمْتَ عَلَیْہُمْ“ کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار کرتے ہیں اور حسن نے کہا کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں۔ چنانچہ اس نے بِسْمِ اللّٰہِ اور ”اَنْعَمْتَ عَلَیْہُمْ“ دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور ان دونوں آیتوں کے علاوہ ”اِنَّکَ نَعْبُدُکَ“ کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن خزمیہ، حاکم اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ °

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ° الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ° مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ° إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ °

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ° صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ° غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ °

چنانچہ انہوں نے اس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر ”عَلَيْهِمْ“ کو آیت شمار نہیں کیا۔ اور دارقطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبدغیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”حضرت علیؓ سے اس سبب المثنیٰ کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“، آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ بھی ایک آیت ہے۔

(۲) البقرہ : اس کی دو سو پچاسی اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔

(۳) آل عمران : اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔

(۴) النساء : اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستر ہیں۔

(۵) المائدہ : اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو اور دوسرا قول تین آیتیں زائد ہیں۔

(۶) الانعام : ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستر آیتیں ہیں۔

(۷) الاعراف : دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں۔

(۸) الانفال : ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں ہیں۔

(۹) براءۃ : ایک سو تیس آیتیں مگر کہا گیا کہ ایک آیت کم بھی ہے۔

(۱۰) یونس : ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں ہیں۔

(۱۱) ہود : ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تیس آیتیں ہیں۔

(۱۲) الرعد : چالیس سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔

(۱۳) ابراہیم : اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔

(۱۴) الاسراء : ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔

(۱۵) الکہف : ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔

(۱۶) مریم : ننانوے اور بعض کے نزدیک صرف اٹھانوے آیتیں ہیں۔

(۱۷) طہ : ایک سو تیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پچھتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔

(۱۸) الانبیاء : ایک سو گیارہ آیتیں اور بعض کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں ہیں۔

(۱۹) الحج : چوہتر بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھتر آیتیں ہیں۔

(۲۰) قداح : ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں ہیں۔

(۲۱) النور : باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں ہیں۔

(۲۲) الشعراء : دو سو چھپیس اور بقول بعض ستائیس آیتیں ہیں۔

- (۲۳) النمل : نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد ہیں۔
- (۲۴) الروم : ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی ہیں۔
- (۲۵) لقمان : تینتیس اور بقول چونتیس آیتیں ہیں۔
- (۲۶) السجدة : تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔
- (۲۷) سباء : چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔
- (۲۸) فاطر : چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ سینتالیس آیتیں ہیں۔
- (۲۹) یسّٰی : تراسی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں ہیں۔
- (۳۰) الصافات : ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں ہیں۔
- (۳۱) صّٰہ : پچاس بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں ہیں۔
- (۳۲) الزمر : ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد ہیں۔
- (۳۳) غافر : بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں ہیں۔
- (۳۴) فصلت : باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں ہیں۔
- (۳۵) شوریٰ : پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں ہیں۔
- (۳۶) الزخرف : نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں ہیں۔
- (۳۷) الدخان : چھپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں ہیں۔
- (۳۸) الجاثیہ : چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں ہیں۔
- (۳۹) الاحقاف : چونتیس اور بقول بعض پینتیس آیتیں ہیں۔
- (۴۰) القتال : چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا کہ دو آیتیں کم۔
- (۴۱) الطور : سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں ہیں۔
- (۴۲) النجم : اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں ہیں۔
- (۴۳) الرحمن : ستر اور بقول بعض چھتر اور بعض کے نزدیک اٹھتر آیتیں ہیں۔
- (۴۴) الواقعة : ننانوے اور کہا گیا کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں ہیں۔
- (۴۵) الحديد : اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں ہیں۔
- (۴۶) قَدْ سَمِعَ : بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں ہیں۔
- (۴۷) الطلاق : گیارہ اور کہا گیا کہ بارہ آیتیں ہیں۔

(۴۸) تبارک : تیس اور بقول اکتیس آیتیں "قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ" کے بعد موصیٰ کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے۔ ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں ان کی وجہ سے کسی شخص کو اس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب

اسنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔“ اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے راوی ہیں کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کر دیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔“

- (۴۹) الحاقة : اکیاون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں ہیں۔
 (۵۰) المعارج : چوالیس کہا گیا ہے کہ تینتالیس آیتیں ہیں۔
 (۵۱) نوح : تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔
 (۵۲) المزمل : بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم ہیں۔
 (۵۳) المدثر : پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں ہیں۔
 (۵۴) القیلة : چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم،
 (۵۵) غم : چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں ہیں۔
 (۵۶) النازعات : پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں ہیں۔
 (۵۷) عبس : چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں ہیں۔
 (۵۸) الانشقاق : تیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس بقول بعض پچیس آیتیں ہیں۔
 (۵۹) الطارق : سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں ہیں۔
 (۶۰) الفجر : تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔
 (۶۱) الشمس : پندرہ اور بقول بعض سولہ آیتیں ہیں۔
 (۶۲) اقرء : بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔
 (۶۳) القدر : پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں ہیں۔
 (۶۴) لم یکن : آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں ہیں۔
 (۶۵) الزلزلة : نو اور بقول بعض آٹھ ہی آیتیں ہیں۔
 (۶۶) القارعة : آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں ہیں۔
 (۶۷) قریش : چار اور بقول بعض پانچ آیتیں ہیں۔
 (۶۸) ارایت : سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں ہیں۔
 (۶۹) الاخلاص : چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں ہیں۔
 (۷۰) الناس : سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے)

یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔ لہذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اس نے اس کو بھی آیت شمار کر لیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہل کوفہ نے ”الم“ کو جہاں بھی واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر ”المص، طه، کہنقص، طسم، یس اور خم“ کو بھی آیت گنا ہے اور ”حمتسق“ کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہل عدد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”الر“ جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت ”السر، طس، ص، ق اور ن“ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ص، ن اور ق کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور ”طس“ کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ سے میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طسم) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قاتیل اور ”یس“ کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہو گئی ہے اور اگر وہ اسی وزن پر ہو لیکن اس کے شروع میں ”سی“ ہو تو اس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اول میں ”سی“ ہو اور ”السر“ کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف ”الم“ کو آیت شمار کر لیا ہے جس کی علت اس کا بہ نسبت ”الر“ کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے انہوں نے ”یا ایہا المدثر“ کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد فواصل کے ساتھ مشابہ ہے اور ”ثم نطر“ کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا، ہاں اس کی مثل عم، والفجر اور الضحیٰ ہیں۔

تذنیب : قرآن اور اخوات کی بابت نظم

علیٰ بن الغالی نے قرآن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ منظم بحر جزم میں لکھی ہے جس میں اس نے ان سورتوں کو بھی شامل کر لیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً ”الفاتحہ، الماعون، الرحمن، الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف، الکہف اور الانبیاء“ وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے۔

فائدہ اول: آیتوں کی معرفت اور ان کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں

مجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابل غور امر ہے اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اس میں بھی تعداد آیات کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعداد آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

احادیث میں آیا ہے کہ ”جو شخص تہجد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قاضین میں شمار ہوگا۔ دسویں آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اس کو ایک پشتارہ (کثیر) اجر ملے گا اور جو شخص پانچ سو، سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنے مسند میں جعفر بنی روایت کیا ہے اور پھر آیت پڑھنے کے لئے بھی اس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔

ہذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے ”بہت سے لوگ شمار آیات کی طرف سے جاہل رہے اور انہوں نے اس کے فوائد کو نہیں سمجھا۔“ یہاں تک کہ زعفرانی کہنے لگا کہ ”شمار آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چکانے کے لئے۔“ ہذلی کہتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی ایک فائدے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوئی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگ تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ ان اسباب سے تعداد آیات کا علم نہایت مفید اور ان امور میں بے حد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم : حدیثوں اور اقوال سلف میں آیتوں کا ذکر

حدیثوں اور اقوال میں آیتوں کا ذکر حدیثوں سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سورۃ الفاتحہ، سورۃ البقرہ کی پہلی چار آیتوں، آیۃ الکرسی اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں یا جیسے یہ حدیث کہ اللہ پاک کا اسم ان دو آیتوں میں آیا ہے : ”اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ بِاَنَّکَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“ اور بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے ”اگر تجھ کو اہل عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو تو سورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے : ”فَذَحِّسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَهُمْ..... مُہْتَدِیْنَ“ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں مسور بن مخرمہ سے مروی ہے۔ اس نے کہا کہ ”میں نے عبد الرحمن بن عوف سے دریافت کیا ”ماموں جان مجھ کو آپ اپنا معرکہ احد کے دن کا قصہ سنائیے۔“ انہوں نے جواب دیا ”آل عمران کی ایک سو تیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مل جائے گا۔“ ”وَ اِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِکَ تَبٰوٰی الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ“۔

فصل : کلمات قرآن کی تعداد

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار ”ستتر ہزار سو تینتیس“ بتایا ہے اور بعض نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو ستتیس اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر کلمات بیان کئے ہیں اور اس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اس کا مجاز بھی ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کے لفظ اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ان علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہیں میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت۔ مجاز، لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم)

فصل : حروف قرآن کی تعداد

قرآن کے حروف کی تعداد ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گواس بارے میں دوسرے اقوال آئے ہیں۔ لیکن ان کا بالاستیعاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا۔ اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح وسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہذا جسے دیکھنا ہو اس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔

حروف قرآن کی تعداد معلوم کرنے کا فائدہ

سخاوی کا قول ہے ”مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار ہونے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اس کو

ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں نہیں کہتا کہ ”آلَم“ ایک حرف ہے۔ بلکہ الف ایک حرف ہے، لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے۔ اور طبرانی نے عمر بن الخطاب ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں۔ جو شخص اس کو صبر کے ساتھ نیت حصول ثواب کر کے پڑھے گا اس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی۔“ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں۔ مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی آیاس کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل ان چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا۔“

فائدہ : حروف کلمات، آیات، سورتوں اور احزاب کی تعداد کے لحاظ سے قرآن کا نصف

قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ ”نُکْرًا“ کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعداد کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ”وَالْحُلُودُ“ پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَهُمْ مَقَامِعٌ“ دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ ”يَا فُكُونُ“ کی ”ی“ پر پہلا نصف تمام ہو کر ”فَالْقِسِي السَّحَرَةُ“ سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحديد کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورت ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتا ہے۔ احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ تعداد حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ”نُکْرًا“ کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَيَسْلُطَنَّ“ کی ”ف“ پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع (۲۰)

قرآن کے حفاظ اور راوی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چار معلمین قرآن

بخاری نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے ”قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعود، سالم، معاذ اور ابی بن کعب (رضی اللہ عنہم) سے“۔ یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور ان کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل، ابی حذیفہؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظور نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپؐ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ”مگر وہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفر د نہیں ہوئے بلکہ زمانہ نبویؐ کے بعد جو اشخاص قراءت قرآن کے ماہر ہوئے وہ ان لوگوں سے دو چند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولیٰ جنگ یرامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافت عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف حضرت زید بن ثابتؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور ان لوگوں کے بعد عرصہ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرماں نبیؐ کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں ان سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں ان لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوہ بدر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے ان کی تعداد ستر تھی۔

عہد رسالت میں چار صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کو جمع کیا

بخاری ہی قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”میں نے انس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہؐ کے عہد مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا ”چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا ”ابو زید کون تھے؟“ انسؓ نے کہا ”میرے چچا“۔ اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہؐ کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابو الدرداءؓ، معاذ بن جبلؓ، زید بن ثابتؓ اور ابو زیدؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قتادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے۔

وجہ اول : یہ ہے کہ صیغہ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے۔

دوسری وجہ : ابی بن کعبؓ کی جگہ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانتا ہے۔

تشریح روایت بقول مازری رضی اللہ عنہ

مازری کہتا ہے ”انسؓ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو ان چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع ان کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انسؓ کو ان لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ ان کے تمام ممالک اسلامیہ میں منتشر ہوتے ہوئے انسؓ اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اس نے قرآن کو عہد رسالت مآب ﷺ میں جمع کر لیا ہے یا نہیں؟ پھر اس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً دو ازیں قیاس ہے اور اگر انسؓ کے اس قول کا مرجع ان کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ ان کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انسؓ کے اسی قول کے ساتھ ملاحظہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اور فرض کرو کہ ہم اس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تو اتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ ان سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اس قدر تو اتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت پر قرطبی اور بلقانی کا تبصرہ

اور قرطبی کہتا ہے ”یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہؐ کے عہد مبارک میں جنگ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظان کلام اللہ شہید ہوئے تھے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انسؓ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا ان کے ساتھ انہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات بھی کہ انسؓ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آ سکے۔“ قاضی ابوبکر الباقانی کا قول ہے ”انسؓ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جاسکتا ہے۔

اول : اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی پایا جاتا کہ ان چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔

دوم : اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام ان وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اس کا نزول ہوا تھا، صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔

سوم : کلام الہی میں سے اس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔

چہارم : یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اس کو بلا واسطہ رسول اللہؐ سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔

پنجم : ان لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی۔ لہذا جن لوگوں کو ان چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا انہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔

ششم : جمع ہے مراد کتابت ہے اس لئے انسؓ کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔

ہفتم : اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ اس نے رسول اللہؐ کے عہد مبارک ہی میں حفظ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب ﷺ کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہذا ممکن ہے کہ اس آخری آیت یا اسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے

وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔

ہشتم : قرآن کے جمع کرنے سے اس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزہریہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے حضرت ابی الدرداء ؓ کے پاس آکر کہا ”میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے“ حضرت ابی الدرداء ؓ نے کہا ”بارخدا یا تو اس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے۔“

علامہ ابن حجر کا تبصرہ

ابن حجر کا قول ہے ”مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت انس ؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلہ قبیلہ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ حضرت انس ؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بولطہ قتادہ حضرت انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلہ اوس کے لوگوں نے کہا ”ہم میں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں ایک وہ جس کے لئے عرش عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذ ؓ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابت ؓ ہیں۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ غنظلہ بن ابی عامر ؓ تھے۔ اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابت ؓ یعنی ابن ابی الفلاح تھے۔“ قبیلہ خزرج کے لوگ اس بات کو سن کر بولے ”ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور ان کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا“ پھر حضرت انس ؓ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔

ابن حجر کہتا ہے ”بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت ابو بکر ؓ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ انہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے۔“ اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسلی تم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ حضرت ابو بکر ؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور انہیں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر ویر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے۔ اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ قوم کی امامت نماز ہی وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں حضرت ابو بکر ؓ کو مہاجرین اور انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ حضرت ابو بکر ؓ تمام صحابہ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ سکتے تھے۔“ اور اس امر کے کہنے میں ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔

میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ”حضرت ابو بکر ؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا اور حضرت عمر ؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا۔“ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ”بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے کہ تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے۔“ ابن حجر کہتا ہے ”اور حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے

مطابق جمع کیا تھا۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے قرآن کو جمع کر کے اسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے حکم دیا کہ تو اسے ایک مہینے میں پڑھا کر.....“ تا آخر حدیث۔

حفاظ اور جامعین قرآن کے اسماء

اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، عبادہ بن الصامت، ابی بن کعب، ابوالدرداء اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا ”رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابوزید، اور تین شخصوں میں سے دو دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء، حضرت عثمان، یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد اور دونوں شخصوں نے شععی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ ابی، زید، معاذ، ابوالدرداء، سعید بن عبید، ابوزید اور مجمع بن جاریہ نے مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابو عبیدہ نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاء طلحہ، سعد، ابن مسعود، حذیفہ، سام، ابی ہریرہ، عبداللہ بن السائب، عبداللہ بن زبیر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابی بن کعب، ابی عاصم رضی اللہ عنہما، ابی بن حصہ رضی اللہ عنہما اور بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا۔ اور انصار میں سے عبادہ بن الصامت معاذ، جن کی کنیت ابو حلیہ تھی، مجمع بن جاریہ، فضالہ بن عبید، اور مسلمہ بن مخلد نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابو عبیدہ نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا مکملہ وفات رسول اللہ ﷺ کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رد نہیں کرتا جو انس نے حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے انہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداری، اور عقبہ بن عامر، کو بھی شمار کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعری نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا اس بات کو ابو عمر والدہ انی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ : ابوزید رضی اللہ عنہ کمنام میں اختلاف

حضرت انس نے حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلہ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ حضرت انس قبیلہ خزرج سے ہیں۔ اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزید، انس کے چچا زاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شععی نے انس اور ابوزید وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔ چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔ اور ابو احمد الحسکی کا قول ہے کہ قبیلہ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ اور محمد بن حبیب کتاب المحرر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا۔ اور ابن حجر کا قول ہے کہ ”ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا نام بھی لیا ہے اور یہ خزرجی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابوزید ہو۔“ مگر ابن حجر نے سعید بن الممذر بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزرج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے ”پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورہ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انس سے روایت کی ہے کہ ”وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن اسکن تھا۔“ انس نے کہا ”وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا“

اور میرا بی عم۔ وہ لا ولد فوت ہو گیا اور اس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن الحسن ابن زعورانی عدی ابنی النجار کے کنبہ کا ایک شخص تھا“۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ”اس کا انتقال رحلت رسول اللہ ﷺ کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت، اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ : اُم ورقہ رضی اللہ عنہا انصاریہ جامع قرآن صحابیہ

مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھیں اور انہوں نے قرآن کو تمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظ قرآن کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک نے بھی ان کا نام نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ”الطبقات“ میں روایت کی ہے ”ہم نوفل بن دیکین نے اور اس کو ولید بن عبد اللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اس سے اس کی دادی نے اُم ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ ﷺ اس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اس کا نام ”شہیدہ“ رکھتے تھے اس بی بی نے قرآن جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ ﷺ غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اس نے آپ ﷺ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ”اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں، بیاروں کی تیمارداری اور زخموں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے“۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے“ اور رسول اللہ ﷺ نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقہ کا ایک مؤذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ رضی اللہ عنہا نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنادیا تھا۔ اتفاق سے اس کو ان کے بارے میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ انہیں کیوں اس نے مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے نل کر اس کو حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے یہ خبر سن کر فرمایا ”رسول اللہ ﷺ سچ فرماتے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو“۔

فصل : سات قراء صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمانؓ، علیؓ، ابیؓ، زید بن ثابتؓ، ابن مسعودؓ، ابوالدرداءؓ اور ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ابی سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہؓ، ابن عباسؓ اور عبد اللہ بن السائبؓ بھی ہیں۔ اور ابن عباسؓ نے زید بن ثابتؓ سے قراءت سیکھی ہے اور ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیبؓ، عروہؓ، عمر بن عبد العزیزؓ، سلیمانؓ اور عطاءؓ جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاریؓ، عبد الرحمن بن ہرمز الاعرجؓ، ابن شہاب الزہریؓ، مسلم بن جندبؓ اور زید بن اسلمؓ۔ مکہ میں عبید بن عمیرؓ، عطاء بن ابی رباحؓ، طاؤسؓ، مجاہدؓ، عکرمہؓ اور ابن ابی ملیکہؓ۔ کوفہ میں علقمہ الاسودؓ، مسروقؓ، عبیدہؓ، عمرو بن شرمیلؓ، حارث بن قیسؓ، ربیع بن خثیمؓ، عمرو بن میمونؓ، ابو عبد الرحمن السلمیؓ، زربن حبیشؓ، عبید بن نضیاءؓ، سعید بن جبیرؓ، نخعیؓ اور شعبیؓ۔ بصرہ میں ابو عالیہؓ، ابورجاءؓ، نصر بن عاصمؓ، یحییٰ بن عمرؓ، حسنؓ، ابن سیرینؓ اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرہ بن ابی شہابؓ، الحزونیؓ، عثمانؓ کے شاگرد اور خلیفہ بن سعدؓ، ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔

مدینہ، مکہ، کوفہ، بصرہ اور شام کے قراء تابعین

پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام، مقتدائے خلاق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراءت کے امام مدینہ میں ابو جعفر زید بن القعقاعؓ، ان کے بعد شہید بن انصاعؓ اور پھر نافع بن نعم ہوئے اور مکہ میں عبد اللہ بن کثیرؓ، حمید بن قیس الاعرجؓ اور محمد بن ابی حنصنؓ نامور قاری اور اپنے وقت کے امام بن گئے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثابؓ، عاصم بن ابی النخوعیؓ اور سلیمان الاعمشؓ تین صاحب ہم عصر تھے۔ اور ان کے بعد حمزہؓ اور کسائیؓ کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبد اللہ بن ابی اسحاقؓ، عیسیٰ بن عمرؓ، ابو عمرو بن العلاءؓ اور

عاصم المجذری چار صاحب معاصر تھے اور ان کے بعد یعقوب الحضری کا نمبر ہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر، عطیہ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اس کے بعد شریح بن یزید الحضری نامور قراء ہوئے۔

سات معروف آئمہ قرأت

اور انہی مذکورہ بالا اماموں میں سے سات امام فن قرأت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسب ذیل ہیں :

(۱) نافع : انہوں نے ستر تابعی قاریوں سے قرأت اخذ کی کہ مجملہ ان کے معجز بھی ہیں۔

(۲) ابن کثیر : انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قرأت کی تعلیم حاصل کی تھی۔

(۳) ابو عمرو : انہوں نے صرف تابعین سے قرأت کو اخذ کیا۔

(۴) ابن عامر : انہوں نے ابی الدرداء سے اور عثمان رضی اللہ عنہ کے اصحاب سے قرأت حاصل کی۔

(۵) عاصم : انہوں نے تابعین ہی سے قرأت کی تعلیم لی۔

(۶) حمزہ : انہوں نے عاصم، اعثم، سبئی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قرأت سیکھی۔

(۷) کسائی : اس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قرأت سیکھی تھی۔

اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں ان سے بہترے ممتاز اور سر بر آوردہ لوگ ہوتے رہے۔

سات قرأت کے دو معروف راوی

ساتوں مذکورہ بالا قرأت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں میں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قبل اور لمز کی زیادہ نامور ہوئے۔ یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب کے واسطے سے اس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بولسطہ یزید الدوری اور السوی کی روایت شہرہ آفاق ہے۔ عاصم سے بولسطہ ان کے اصحاب ہشام اور ابن ذکوان سر بر آوردہ راوی ہوئے۔ ابن عامر تلامذہ خاص میں ابوبکر بن عیاش اور حفص دو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بولسطہ سلیم خلف اور خلاد دو نامور راویان قرأت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابوالحارث نے شہرت تام اور قبول عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت امت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ قرآن اور روایات کی سندیں واضح کیں اور مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے ان کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور ان کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قرأت کے صاحب تصنیف علماء

فن قرأت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا، وہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام تھا۔ اس کے بعد احمد بن جبیر کوفی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ بعد ازاں ابو جعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابوبکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قرأت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قرأت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابو عبیدہ الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

اکیسویں نوع (۲۱) قرآن کی عالی اور نازل سندیں

علو اسناد کی پانچ قسمیں

سندوں کے علوی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہل حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں :

قسم اول : پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں ان کے دو درجے ہیں، پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ ان سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کو وقوع حفص کی روایت سے عامر کی قراءت کو اور وریس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

قسم دوم : محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علوی مثال سات مذکورہ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل بالکلاۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

قسم سوم : محدثین کے نزدیک فن حدیث کی صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتب ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر اور شاطبیہ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات، ابدال، مساواة اور مصافحات واقع ہوتے ہیں۔

موافقت : اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحب کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فن قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو الہزی نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی ربیعہ اس سے روایت کیا ہے اور اسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبد الملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی البرکات شہر زوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے۔ پھر ان دونوں نے اس قراءت کو عبد السید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل : اس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحب کتاب کے استاد کے استاد یا اس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو الدوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بولطہ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدانی نے ابی القاسم

عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطے سے پڑھا تھا اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابو بکر الکریم شہر زوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السبکی، ابی الحسن الہمامی اور ابی طاہر تین استادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا والدانی کے ساتھ اس کے استاد کے استاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات : اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی ﷺ یا صحابی رضی اللہ عنہ، یا اس سے نیچے کسی صاحب کتاب کے شیخ تک کے مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کے اور نبی ﷺ یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو۔

مصافحت : اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اس صاحب کتاب سے ملا ہے اور اس کے ساتھ مصافحہ کر کے اس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اس کو شاطبی نے ابی عبد اللہ محمد بن علی النضری سے بواسطہ ابی عبد اللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمر والدانی، از ابی الفتح فارس بن احمد، از عبد الباقی، از ابی الحسین بن یویان بن الحسن، از ابراہیم بن عمر المقرئ، از ابی الحیض بن یویان، از ابی بکر بن الاشعث، از ابی جعفر الریعی مشہور بہ ابی شیط، از قائلون، از نافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اس کو بواسطہ ابی بکر خیاط، از ابی محمد بغدادی وغیرہ، از صائغ، از کمال بن فارس، از ابی الحسن الکندی، از ابی القاسم ہبہ بن احمد الحریری، از ابی بکر الخیاط، از غرضی، از یویان روایت کیا ہے۔ لہذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساوات رکھنے کی ہے۔ کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن یویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ایسے ہی شاطبی اور ابن یویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔

قرأت، روایہ، طریق اور وجہ کی تعریف

اہل حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی جسے انہوں نے اسناد حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت، روایہ، طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے اختلاف کیا ہو اور اس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اس کو ”قراءت“ کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلاف روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں ان کا اختلاف طریق کہلاتا ہے یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اس کو وجہ کہتے ہیں۔

قسم چہارم : علوی کی قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے ان میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم، ابی المعالی ابن اللیان اور برہان شامی، تینوں صاحب فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں۔ لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

قسم پنجم : اسناد کا علوصرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وہ علوی کے ساتھ اس وقت پایا جاتا ہے جب کہ اس پر

شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے۔ کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے بچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے۔ مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے۔ اور جب کہ اسناد کے علو کا حال مع اس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے۔ چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جاسکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اس کی خرابی راویوں کے علم، احفظ، اتقن، اجل، اشہر یا پرہیزگار تر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اس وقت تک اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درج کی سند کیوں نہ ہو مذہب میں ماننی جاتی۔ اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر فضیلت بھی نہیں دے سکتے۔

بائیسویس (متواتر) تنیسویس (مشہور) چوبیسویس (آحاد) پچیسویس (شاذ) چھبیسویس (موضوع) اور ستائیسویس (درج) نوعین (قرائین)

علامہ بلقینی کی تقسیم قرائت

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے ”قرائت کی تقسیم متواتر، آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قرائتوں کو کہتے ہیں اور آحاد ان تین قرائتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراءتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراءتیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش، یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراءتیں۔“ اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔

علامہ ابن الجزری کے مطابق صحیح و باطل قرائت آئمہ سبعہ کی ہر قرائت قابل قبول نہیں

اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد ابوالخیر بن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں ”ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو ناقابل رد اور صحیح قراءت شمار کیا جائے گا۔ اس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہیں حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ اور لوگوں کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتوں یا دسوں اماموں کی طرف سے مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورہ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اس قراءت کو شاذ، ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا، خواہ اس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا ان کے ماسوا دوسرے امام جو ان سے بھی بڑھ کر بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں انہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے۔“

الدانی، ہکمی، المہدی اور ابو شامہ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور ان میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابو شامہ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے ”ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو، بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کئے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ ان کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراءتوں کو شہرت عام حاصل ہے اور ان کی قراءتوں میں صحیح و متفق علیہ قراءتیں بکثرت ہیں۔ اس لئے ان سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اسے باطمینان قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے۔“

قبول قرائت میں روایت کی صحت اسناد کا اعتبار ہے نہ نحوی قواعد کا

پھر ابن الجزری کہتا ہے ”ہم نے ضابطہ میں ”ولو بوجہ“ کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ

پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فن قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا۔ لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً ”بَارِئُكُمْ“ اور ”يَا مُرْكُم“ کا ساکن بنانا۔ ”وَالْأَزْحَامُ“ کو زیدینا ”لِيَجْزِيَ قَوْمًا“ کو منصوب پڑھنا اور ”قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ“ میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا وغیرہ۔ ”ذَلِكُمْ مَقَامُونَ“ میں قراءت صحیح نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے۔

الدانی کا بیان ہے ”فن قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطے سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زباندانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اسی پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں سعید بن منصور نے اپنے سنن میں حضرت زید بن ثابت ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے۔“ یہی قیاس کا قول ہے زید بن ثابت ؓ کے اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حرف قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابل عمل سنت ہے۔ لہذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں ان کی مخالفت ہرگز جائز نہیں، اگرچہ زبان میں اس کے سوا کوئی اور تلفظ درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجری کہتا ہے ”کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں۔ مثلاً ابن عامر کی قراءت ”قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ“ بغیر واو کے سورۃ البقرہ میں اور ”بِالزُّبْرِ وَبِالْكِتَابِ“ دونوں میں ”ب“ کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے ”تَسْحَرِي مِنْ تَحِيَّتِهَا الْآنْهَارِ“ حرف مَن کو بڑھا کر پڑھا ہے۔ اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمان ؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاید تصور کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے ”وَلَوْ اِجْتَمَاعًا“ قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے ”مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ“ یہ تمام مصحف میں ”الف“ کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی مثال ”مَالِكِ الْمَلِكِ“ کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اُترتا ہے جس طرح ”يَعْلَمُونَ“ کا ”ت“ اور ”ی“ دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا ”يَغْفِرُ لَكُمْ“ کو ”سی“ اور ”ن“ کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی حروف تجوی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور ان کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔

دیکھو انہوں نے ”الْقَصْرَاطِ“ کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حروف صاد کے ساتھ لکھا ہوا سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تاکہ سین کی قراءت اگرچہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی۔ تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی معتدل رہیں گی اور اشام کی قراءت مجتہل قرار پائے گی ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الماعرف کے لفظ ”بَضْطَةً“ اور سورۃ البقرہ کے لفظ ”بَسْطَةً“ کے بارے میں اختلاف آپڑا ہے کیونکہ البقرہ میں ”س“ کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الماعرف میں ”صاڈ“ کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم، مبدل، ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارے میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا، جبکہ اس کی قراءت اسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو۔ چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے بائے زوائد کا ثابت رکھنا، سورۃ الکہف میں لفظ ”تَسْلُفْنِي“ کی ”سی“ کو حذف کر دینا اور

”وَ اَكُوْنُ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ“ کا واور ”بَطْنِيْنَ“ کی طاء کو حذف کرنا یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اس کی شہرت اور اس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی، کمی، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اس کا حکم مثل پورے کلمہ کے ہوگا اور اس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روانہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حد فاصل ہے۔

قرأت کے اسناد کی صحت سے کیا مراد ہے؟

ابن الجریزی کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ ”قراءت کے اسناد صحیح ہوں“۔ اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابطہ راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور ”مِنْ اَوَّلِهِ اِلٰی اٰخِرِهِ“ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے۔ انہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ ”قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں ان سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا“۔ اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارے میں تواتر کی شرط لگادیں تو اس طرح وہ بہتیرے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے اور منقہی ہو جائیں گے۔

آئمہ سبعہ کی منزل من اللہ قراءتیں

ابو شامہ بیان کرتا ہے ”پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور ان کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد رہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی آئمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ ان کا قول ہے کہ ”اور ان قراءتوں کے منزل من اللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے“۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف انہی قراءتوں کے بابت جن کو آئمہ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہذا بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحت اسناد کی شرط لگائی جائے۔

قرآن کی تین قسمیں

اور علامہ مکی کا بیان ہے ”قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں:

قسم اول : وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور ان کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زبان دانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔

دوسری قسم : وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زبان دانی کی رُو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی، پہلی وجہ اس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اس کے منکر کو بدکار اور برا کہنا درست ہے۔

تیسری قسم : وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زبان دانی سے اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا۔

ابن الجوزی کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے ”مَالِكٌ اور مَلِكٌ . يَخْدُ غُوْنٌ اور يُخَادِ غُوْنٌ“ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعودؓ وغیرہ کی قراءت ”وَالَّذِكُرُ وَالْأَنْثَى“ اور ابن عباسؓ کی قراءت ”وَ سَكَانٌ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ صَالِحَةٍ“ یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت پہنچا ہے۔ تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہؓ کے مصحف عثمانؓ پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اس کو ابو الفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابو القاسم بذلی نے اس کی روایت کی ہے۔ منجملہ اس قراءت کے ایک ”إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ“ میں اللہ کو پیش اور ”الْعُلَمَاءُ“ کو زبر دے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زبان دانی عرب میں اس کی کوئی وجہ نہیں ملتی، بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔

ہاں بعض علماء نے خارجہ کی روایت کو جس میں نافع کا لفظ ”مَعَابِشُ“ کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے۔ مذکورہ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہو گا وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا۔ ابو بکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابل رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہو گا۔ جس طرح ”قَالَ رَبِّ“ کے ادغام پر ”قَالَ رَجُلَانِ“ کے ادغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں اور ایسی نظیریں بھی بے حد کم ہیں۔

اقسام قراءت : متواتر، مشہور، آحاد، شاذ، موضوع

میں کہتا ہوں امام ابن الجوزی نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں :

اول : متواتر۔ یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اس جماعت کا اول سے آخر تک غلط بیانی پر اتفاق کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم : مشہور۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجوزی اور جیسا کہ ابوشلمہ کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں کثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں :

”التيسير“ مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجوزی کی دو کتابیں ”اوعية النشر في القراءات العشر“ اور ”تقريب النشر“۔

سوم : آحاد ایسی قراءت جس کی سند صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخاء کے خلاف ہے یا مذکورہ بالا دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اس نے عاصم الحمدی کے طریق پر ابی بکرۃ سے نقل کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ”مُتَجِیْنٌ عَلٰی رَفَارِیْ خُضْرٍ وَعِیْقَرِیْ حِسَانٍ“ پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ نے ”فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرْآنٍ لَّغْنٍ“ قراءت فرمایا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے پڑھا ”لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ“ فے کو زبردے کر اور بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے ”قُرْآنٌ وَرِیْحَانٌ“ رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم : شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہو گئی ہیں اور اس کی مثال ”مَلَكٌ يَوْمَ الدِّينِ“ کی قراءت ہے جس میں ”مَلَكٌ“ کا صیغہ ماضی اور ”يَوْمٌ“ منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی ”إِيَّاكَ نُعْبُدُ“ صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم : موضوع۔ جیسے فرائض کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث ”مُذَرَّجٌ“ کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاصؓ کی قراءت ”وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ“ اس کی روایت سعید بن منصور کی ہے اور ابن عباسؓ کی قراءت ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ“۔ فی مَوَاسِمِ الْحَجِّ“ اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیرؓ کی قراءت ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“ وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ۔“

عمر و کہتے ہیں ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ ان کی قراءت تھی یا انہوں نے تفسیر کی ہے اور اس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسن سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا..... الْوَرُودُ الدُّخُولُ“ انباری کہتا ہے۔ جس کا قول ”الْوَرُودُ الدُّخُولُ“ خود ان کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجوزی اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے۔ اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیان مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورہ بالا وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکنے سے مامون مانے گئے ہیں۔ لہذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ دیا کرتے تھے۔ لیکن بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہ اول :

اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اسے تمام اپنے اصل اور اجزاء دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اس کے محل، وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلات میں معمولاً متواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریر کیوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے کہ یہی قرآن دین تویم کی اصل اور صراط مستقیم ہے۔ چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اس کی نسبت داخل قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ میں نسبت اس کی اصل کے لحاظ سے اس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل، وضع اور ترتیب کے بارے میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں۔“

کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات انہی کے طرز عمل سے معلوم ہوئی ہے۔ اور اس مذہب کی تردید یوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں توازن کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں توازن شرط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اس میں شریک ہو سکتا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں توازن کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں ان میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً ”فَیْسَیْ اَیَّیْ رَبِّکُمْ اَتَّکَذِّبَانِ“ اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اس کو آحاد وایتوں کی وجہ سے موضوع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔

خبر واحد سے کسی عبارت کا قرآن ہونا صحیح نہیں

قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے ”فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفادہ کے خبر واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے۔“ اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ قراءت، وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہو سکے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہل حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ جزو قرآن ہے یا نہیں؟

مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کے جزو قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں انہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورہ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریروں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں توازن کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا توازن ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا۔ مثلاً سورتوں کے نام، آئین اور شروغ وغیرہ۔ اس لئے اگر ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اس کو مصحف میں اسی کے رسم الخط کے ساتھ بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روا نہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حامل قرآن مسلمانوں کو اس کے دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اس میں داخل مانیں۔ حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہو سکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہو سکتا۔ پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد، ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ یوں پڑھا کرتے تھے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ..... تا آخر حدیث“۔ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کو آیت شمار کیا اور ”عَلِیْہِمْ“ کو آیت نہیں گنا۔ اور خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت

بڑی آیت چرائی ہے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“۔ اور یہی شعب الایمان میں اور ابن مردودہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”لوگ کتاب اللہ کی ایک آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی ﷺ کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی“ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“۔ دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”میں اس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک مجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔“

پھر آپ ﷺ نے فرمایا: ”تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟“ میں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”وہ یہی ہے“۔ اور ابوداؤد، حاکم، بیہقی اور بزار نے جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کا نزول نہیں ہوا تھا اس وقت تک رسول اللہ ﷺ سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے۔ اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ”پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپ ﷺ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔ اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔“

اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ”جس وقت رسول اللہ ﷺ کے پاس جبرائیل علیہ السلام آتے اور وہ ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھتے تو آپ ﷺ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے۔“ اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ نازل نہیں ہوتی تھی۔“

ابوشامہ کہتا ہے ”احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن کا دور جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ کیا ہو۔ آپ ﷺ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے گئے ہوں یہاں تک کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تاکہ لوگوں کو اس کا سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبرائیل علیہ السلام بسم اللہ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا ورد کرتے۔ اس طرح پر نبی ﷺ کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہو گئی اور اب اس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا۔“ اور ابن خریزمی اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”السبع المثانی“ فاتحہ الکتاب کا نام ہے۔ لوگوں نے دریافت کیا ”پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟“ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“۔

اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ ان سے سبع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ لوگوں نے کہا ”اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟“ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی ایک آیت ہے۔ اور دارقطنی ابو نعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع، ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جس وقت جبرائیل علیہ السلام میرے پاس وحی لے کر آیا کر۔ تو سب سے پہلے مجھ پر ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کالقاء کیا کرتے ہیں۔“ اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطے سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے۔ اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”وہ نماز میں ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھا کرتے تھے۔ اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اس کو پڑھتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ

اس کی کیا حاجت تھی۔ اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ ”الحمد“ پڑھو تو ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن، اُم الکتاب اور ربع المثنیٰ ہے اور ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ اس کی ایک آیت ہے۔“

اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ ﷺ ہمارے مابین تشریف فرما تھے۔ یکایک آپ ﷺ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپ ﷺ نے سر اٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا: ”مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے۔“ اور آپ ﷺ نے پڑھا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ - اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْکُوْنُوتَ.....“ تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کی نسبت اس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تو اتر بہم پہنچاتی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ اور معوذتین قرآن میں شامل ہیں یا نہیں؟

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ”بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سورۃ الفاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے۔“ اس مذکورہ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مائیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجب کفر ہوتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں ”اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے۔“ اور قاضی ابوبکر نے بھی یوں ہی کہا ہے کہ ”ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں انہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے منادیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں لکھنے کا حکم دیا ہے وہ اس میں لکھی جائے اور اس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں۔ اور انہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے لکھ لینے کا حکم دیتے سنا اس واسطے وہ ان کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔“

نوی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں ”تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلیٰ تمیم الجلی میں بیان کرتا ہے ”یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطے سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے ان سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردیہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اخطی عبد الرحمن بن النعمی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں سے منادیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں۔ اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ”ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور منادیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے، اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ”اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا۔“

ابن حجر کہتا ہے کہ ”لہذا جو شخص کہتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود ؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اس کی بات رد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبد اللہ بن مسعود ؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور ان میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویلیوں کی ہے کہ انہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اس روایت میں کہا ہے کہ ”ابن مسعود ؓ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے ”یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں“۔ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورہ بالا طریقوں کے طرز بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع ^۱ کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الصباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعود ؓ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پاتا تھا اور پھر اس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعود ؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا۔“

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے ”ابن مسعود ؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ انہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن ؓ اور حسین ؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعود ؓ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ انہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ انہوں نے اس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ انہیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور کمی اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور ان کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا لہذا انہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعود ؓ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابوعبیدہ سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے جیسا کہ انیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تنبیہ دوم : قرآن اور قرأتوں میں فرق

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جدا گانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت و احکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورہ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت ادا (تلفظ) یعنی تخفیف و تشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور رسالت قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر ^۲ ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبول عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اس میں کلام ہے کیونکہ اُن ائمہ کے اسناد انہی سات قراءتوں کی نسبت فن قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے۔“ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جاسکتا ہے۔ بیان سابق میں ابوشامہ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مدامالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو اداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”حق یہ ہے کہ مد اور مالہ کی اصل متواتر ہے لیکن نقد یہ متواتر نہیں جس کی وجہ اس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔“

زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے ”مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کہ کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے

جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اس وقت تک لفظ کا تواتر بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ سوم : موجودہ سات قراءتوں سے وہ حروف سببہ مراد نہیں جن کا ذکر حدیث شریف میں آتا ہے

ابوشامہ کا قول ہے ”بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سببہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے۔“ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے ”اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں جھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصاد کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اس سے یہ ہوئی کہ اس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا۔ اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو سننے والے کو اس غلطی میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی نا سمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العربی کا قول ہے ”کچھ بھی سات قراءتیں جواز کے لئے معین نہیں ہو گئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیعہ اور اشمس وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمہ سببہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں۔“ اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً ابی جعفر شیعہ اور اشمس وغیرہ فن قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔

ابو حیان کہتا ہے ”ابن مجاہد اور اس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابوعمر بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابو حیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے شخص السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت، عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا۔“ اور کی کا بیان ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سببہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے۔ اور اس بات کے ماننے سے یہ وقت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبیدہ قاسم بن سلام، ابی حاتم بختانی، ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ انہوں نے قاریوں کی تعداد آئمہ سببہ سے دو چند کر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابوعمر و ابویعقوب کی قراءت کوفہ میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت، مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔

پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے فن قراءت کے اماموں میں قراءت سببہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحب رتبہ اور مستند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں کی کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کر طالبان فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفاء کر لیا جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر انہوں نے اس کے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے، نیک چلتی اور بڑی عمر تک

قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور ان کی قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر، یعقوب اور شیعہ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر المکی نے بھی مجاہد کی طرح فن قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اس کی یہ وجہ بھی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے ان کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتہ نہیں لگا اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہذا انہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی۔ اور اتفاق سے یہ تعداد اس عدد کے ساتھ مطابق ہو گئی جو حدیث رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں حروف قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔

اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے ان کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروف سبعہ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابل اعتماد اصل یہ ہے کہ سننے میں اس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عام کی قراءتیں زیادہ صحیح اور فصاحت کے اعتبار سے ابو عمر و اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے۔ اور القرباب اپنی کتاب الشافی میں بیان کرتا ہے ”دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے۔ اور کوشی کہتا ہے ”ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو، عربیت کے لحاظ سے اس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو تو اسے سات مخصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور اتیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا لگانا کیا ہے اس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے۔ چنانچہ وہ کتاب المہاج کی شرح میں کہتا ہے ”الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سبعہ کیساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کو پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے باسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے ان کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔

شیخ تقی الدین کہتا ہے اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کی حالت میں بھی پڑھنا بلا شک و شبہ ناروا ہے۔ اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ ان کے نام سے مشہور ہیں۔ چنانچہ اسی طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی۔ اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ ان سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنی کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ ان کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراءتوں کا متواتر

بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا ہے اور پھر موضع خلاف کو اس پر عطف کیا ہے۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواتر کہنا بھی بہت ہی گراہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امور دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو ان چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ ان لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو انہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں۔ اور ایک سوال کے جواب میں جو ان سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ”جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے ان کے ماسوا تین قراءتیں ابی جعفر، یعقوب، اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو ان فن قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفر اور روایت کیا ہے از روئے دین اس کا بدیہی طور سے رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا ثابت ہے اور ان میں سے کسی امر کے بابت مکارہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ چہارم : قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے

اسی وجہ سے فقہاء نے ”مَسْتَمٌ“ اور ”لَا مَسْتَمٌ“ کے اختلاف قراءت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر ”لَمَسْتَمٌ“ پڑھا جائے تو اس صورت میں محض لَمَس کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ ”لَا مَسْتَمٌ“ پڑھنے کی حالت میں لَمَس کرنے والے اور مَلَمَس (چھوی گئی) دونوں کا وضو جاتا رہے گا۔ اور اسی طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں ”يَطْهَرُنَ“ کا اختلاف قراءت خون کے بند ہوتے ہی غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بناتا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب و غریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابو الیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔

خدا نے خود کو کئی قراءت اختیار کی؟

قول اول : یہ کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اس کلام کو ایک طرح پر ارشاد کیا لیکن اس نے اس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے۔ اور پھر اس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں ان دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اس کی مثال ”حَتَّى يَطْهَرُنَ“ ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً ”الْيَبُوتُ“ اور ”الْيَبُوتُ“ تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اسے ارشاد کیا ہے اور اس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے۔ اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قراءت کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجانب اللہ تصور کی جائے گی۔

اختلاف قراءت کے فوائد

اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے ”قراءتوں کا اختلاف اور ان کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ امر ہے کہ اُمت کے لئے آسانی، سہولت اور نرمی، ہم پہنچانی مقصود تھی۔

قول دوم : یہ کہ اس اُمت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ دوسری قوموں کی آسانی کتا میں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔

قول سوم : یہ کہ اُمتِ مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مد نظر تھا کیونکہ اُمت کے لوگ کلام الہی کی قراءتوں کی تحقیق، اس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے، یہاں تک کہ مدوں کی مقدار میں اور مالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر ان کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔

قول چہارم : یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔

قول پنجم : یہ کہ کتاب اللہ کے ایجاز کے ذریعہ سے اس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا۔ اس لئے قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول ”وَإِنْ جِئْتُمْ بِدُحُوبٍ أَوْ غَمٍّ مِنْ دُونِ الْمَوْتِ أَوْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَهُوَ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ“ بیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں۔

قول ششم : فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنا دیتی ہیں۔ مثلاً ”يَطْمَئِنُّ“ کی قراءت تشدید کے ساتھ اس کے بالتحقیق پڑھے جانے کے معنی کی وضاحت کر دیتی ہے اور ”فَأَمَّا مِثْرُوهُ“ کی قراءت اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ ”إِسْمًا“ کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا۔

اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے ”شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً ابی بن عائش رضی اللہ عنہما اور ابی بن حصہ رضی اللہ عنہما کی قراءت ”وَالصَّلَاةُ الْمُسْتَطَى صَلَوةُ الْعَصْرِ“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت ”فَاقْطَعُوا أَمْسَانَهُمَا“ اور جابر رضی اللہ عنہ کی قراءت ”فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ هُنَّ غُفُورٌ رَحِيمٌ“۔ چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے اور تابعین سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی۔ اس لئے جب کہ وہ بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہو گئی، اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گئی۔ چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے۔ خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم : شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف

امام الحرمین کتاب البرہان میں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ ”شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابو نصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابوطیب، قاضی حسین، رویانی اور رافع نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور اشحاح المختصر میں اس قول کے درست ہونے پر زور دیا ہے اور اصحاب نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت کے رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابوحنیفہ ”کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارة الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر ان کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ”مُتَّبِعَات“ پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

تنبیہ ششم : قراءتوں کی توجیہات پر کتب

قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ مجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں: الحجة: مصنفہ ابی علی فارسی، الکشف: مصنفہ کلمی، الہدایہ: مصنفہ مہدوی اور المحتسب فی الشواذ: مصنفہ ابن جنی۔

قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کے فوائد

الکواشی بیان کرتا ہے قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنانا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح ترجیح دینا کہ وہ اسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے۔ اس لئے کہ ان قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہذا کسی ایک کی تردید روانہ نہیں ہو سکتی اور ابو عمرو الزاهد نے کتاب البیواقیات میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں ان میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں“۔ اور ابو جعفر النحاس کا قول ہے ”دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ ان میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی ﷺ سے مروی ہیں لہذا جو شخص اس طرح کہے گا وہ گناہگار ہوگا“۔ اور بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت مرقعہ تصور کرتے تھے۔

ایک قراءت کو دوسری پر ترجیح دینا

ابو شامہ کا قول ہے ”فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے ”ملک“ اور ”مملک“ کی قراءتوں کے بارے میں دو م کو اول پر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب انہوں نے ”ملک“ کی وجہ قراءت کو ساقط کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابل تعریف نہیں کہا جاسکتا“۔ اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے۔

خاتمہ : ”عبداللہ کی قراءت“ یا ”سالم کی قراءت“ کہنا کیسا ہے؟

نحوی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت بُرا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں ”عبداللہ کی قراءت، سالم کی قراءت، ابی کی قراءت اور زید کی قراءت۔“ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے ”مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا بُرا نہیں ہے۔“

اٹھائیسویں (نوع) وقف اور ابتداء کی شناخت

اس فن کی اہمیت

ابو جعفر نحاس، ابن الانباری، ازجاجی، الدانی، العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور ان کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پرادا کرنا چاہئے۔ قراءت میں اصل بات اس کا معلوم کرنا ہے۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کا نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے ”مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبد اللہ بن جعفر دونوں نے کہا ”ہم سے عبد اللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی انیسہ کے۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا ”میں نے عبد اللہ بن عمر ؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے انہوں نے کہا ”ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جو نبی محمد ؐ پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب ان سے اس سورۃ کے حلال و حرام کی تعلیم حاصل کرتے اور ان مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقع نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے، نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں۔“

صحابہ اوقاف کی تعلیم اسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن سیکھتے تھے

نحاس کہتا ہے ”لہذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے۔ اور ابن عمر ؓ کا یہ قول کہ ”ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے۔“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت رہہ اجماع ہے یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمر ؓ نے فرمایا اس پر تمام صحابہؓ کا اتفاق عمل درآمد تھا۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علی ؓ نے خداوند کریم کے قول ”وَرَزَّلْنَا الْقُرْآنَ تَرْجُمًا“ کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ترجیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے۔“

علم الوقف والابتداء کی ضرورت اور اس کے فوائد

ابن الانباری کہتا ہے ”قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو۔“ اور نکزادوی کا بیان ہے ”وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اس سے احکام شرعی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے۔“ اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے ”چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالت اصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے۔“

لہذا واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کر لیا جائے۔ یہ بات اسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف و ابتداء کا علم حاصل کرنے اور اس کی شناخت سکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول میں اس کی دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے۔

ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ مثلاً ایک نہایت سربرآوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن الققاع اور ان کے شاگردان رشید امام نافع، ابو عمرو، یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرز عمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ جب کسی شخص کو وقف و ابتداء کی شناخت میں بخوبی آزمائے لیں اس وقت تک اسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں۔ اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اس نے کہا جس وقت تم ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ“ پڑھو تو یہاں پر اس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک ”وَيَتَفَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ کو بھی نہ پڑھ لو۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل : اقسام وقف

آئمہ فن نے اختلاف اقوال کے ساتھ وقف و ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے ”وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام، حسن اور قبیح۔“

وقف تام : وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اس وقف کا مابعد اس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ یا قولہ تعالیٰ ”أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“۔

وقف حسن : ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قول تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ کہ اس کے بعد ”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے۔

وقف قبیح : اور وقف قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقف تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ ”بِسْمِ اللَّهِ“ میں صرف ”بِسْمِ“ پر ٹھہر جانا۔ ابن الانباری کہتا ہے ”مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر، موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر، مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے لکھ پر۔ اسی طرح اس کے برعکس پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی موكد پر بلا اُس کی تاکید کے، معطوف پر بغیر معطوف الیہ کے، بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے بھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت ”إِنْ يَأْكُلْ يَأْكُلْ“ اور اس کے مانند کلموں کے اسم و خبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی، نہ فعل پر بغیر اس کے مصدر کے، نہ حرف پر بلا اس کے متعلق کے، نہ شرط پر بغیر اس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے۔“

وقف کی چار قسمیں

ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ وقف کی چار قسمیں ہیں۔ تام مختار، کافی جائز، حسن مفہوم اور قبیح متروک۔

وقف تام مختار : قسم اول یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آئمہ کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ میں اور

کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلُوا آعِزَّةً أَهْلَهَا أَذِلَّةً ط“ کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بلقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے ”وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ“ اور ایسے ہی ”لَقَدْ أَضَلَّيْنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ط“ اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر غلام ابی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے ”وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا“ اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مُصْبِحِينَ - وَ بِاللَّيْلِ ط“ کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے ”بالصبح و باللیل“ مراد ہے اور اسی طرح ”يَتَجَكَّوْنَ - وَ زُخْرَفًا“ میں آیت کا خاتمہ ”يَتَجَكَّوْنَ“ ہے اور وقف آ کر ”و زُخْرَفًا“ پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے مابل پر معطوف ہے اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اس کے آغاز کا مابل۔ ہر ایک سورۃ کا اخیر اور یائے نداء، فعل امر، فعل قسم اور لام قسم سے پہلے، قول اور شرط کو چھوڑ کر تا وقتیکہ جواب قسم مقدم نہ ہوا ہو اور تکان اللہ و مسکان اور ذلک اور لولہ۔ یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اس حالت میں کہ ان سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہونے لگے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس لئے اس پر وقف کرنا اچھا اور اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً ”حُجِرَ مَثَ عَلَيْهِمْ أَمْهَاتُكُمْ“ یہاں پر وقف ہے اور اس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سرا جس کے بعد لام کا الہ بمعنی لیکن۔ ان مشدود اور کسور۔ استفہام بل، الہ، مخففہ، سین، مسوف، نغم، بنس اور کینا واقع ہو۔ جب تک ان کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو ان پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے۔

وقف حسن : وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ میں الحمد پر وقف کرنا۔ اور وقف قبیح : وہ ہے جس پر ٹھہرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً الْحَمْدُ اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ ”لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا“ پر وقف کر کے پھر ”إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ“ سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنی کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور ”فَبُهِتَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ“ اور ”فَلَهَا الْبَصْفُ ط وَلَا بَوِيْهُ“ پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے۔ اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ پر کر لیا جائے جیسے ”لَا إِلَهَ - إِلَّا اللَّهُ“ اور ”وَمَا أَرْسَلْنَاكَ - إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا“ پر (نشان کردہ مقاموں میں مترجم) لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً کڑکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے مابل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں۔

وقف کے پانچ مرتبے

اور السجاوندی کہتا ہے ”وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم، مطلق، جائز، کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔

وقف لازم : وہ ہے کہ اگر اس کے دونوں مفصول کنارے ملا دیے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ اس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ ”يُخَادِعُونَ اللَّهَ“ کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ بِمُؤْمِنِينَ کی صفت ہے اور ان سے فریب سازی منقش ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شاہد و مکرو فریب کے قرار پایا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ ”مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مَخَادِعُ“ (وہ دھوکے باز مومن نہیں)۔ اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ ”لَا ذَلُولُ تُبَيِّرُ الْأَرْضَ“ ہے اس واسطے کہ یہاں پر ”تُبَيِّرُ“ کا جملہ ذَلُولُ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُولُ چیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے ذَلُولُ زمین کو جوتے والی نہیں ہے۔ اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً ”سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ“ وَذَلُّط“ کہ اگر اس کو قول باری تعالیٰ ”لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔

وقف مطلق : اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتداء کی جاتی ہے مثلاً ”اللّٰهُ يَسْتَحْيِي“ یا وہ فعل جو جملہ متانفہ میں آتا ہے جس طرح ”يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا“ اور مفعول محذوف مثلاً ”وَعَدَ اللّٰهُ طُسْنَةَ اللّٰهِ“ اور شرط جیسے ”مَنْ يَشَأْ اللّٰهُ يُضِلِّهِ“ اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح ”اَتْرِيَدُونَ اَنْ تَهْتَبُوا“، تَرِيَدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا“ اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملے میں جیسے ”مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ، اِنْ يَرِيَدُونَ اِلَّا فِرَارًا“۔ مگر یہ اس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔

وقف جائز : اس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً ”وَمَا اَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ ط“ میں کہ اس کے بعد و او عاطف واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد ”وَيُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ“ ہے اور

وقف مجوزہ لوجہ : یہ ہے کہ جس طرح ”اُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ“ میں اس کے بعد کے جملہ ”فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ“ کا حرف ”فا“ کے ساتھ آغاز ہونا سببیت اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ متانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بعد ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ : ”وَالسَّمَاءُ بَنَاءُ“ کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”وَاَنْزَلَ“ سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ ”اَنْزَلَ“ کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اسے ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

قرآن میں وقف کی آٹھ قسمیں

ابرہ وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں :

شرط پر بغیر اس کی جزاء کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام، مشابہ تام، ناقص، مشابہ ناقص، حسن، مشابہ حسن، قبیح اور مشابہ قبیح۔

وقف کی دو ہی قسمیں مناسب ہیں

وقف اختیاری اور وقف اضطراری : ابن الجوزی کہتا ہے ”وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر مختصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا۔ اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنی کی جہت سے۔ لہذا جس وقت کا نام ہی اس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔

ابن الجوزی نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ”اور کبھی وقف کسی تفسیر، اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً ”وَمَا يَعْلَمُ تَارِيَهُ اِلَّا اللّٰهُ“ یہ وقف کی اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ متانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوف ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ان کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم

کی جائے جیسے ”اَلَمْ، هَذِهِ“ یا ”هَذِهِ اَلَمْ“ یا جب کہ ان کو ”قُلْ“ مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا۔ جملیکہ ان کے مابعد ہی ان کی خبر بھی مانی جائیں یا مثلاً ”مَسَابَةُ لِّلنَّاسِ وَآلَتَا“ پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ ”اَبَحْنُوا“ کسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتح خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا۔ اور مثلاً ”اِلٰی صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ“ کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم ”اللہ“ کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف تام ہے اور جو شخص اسم ذات کو کسرہ دے کر ”اللہ“ پڑھتا ہے اس کے نزدیک وقف حسن اور گاہے کئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے۔ اس کی مثال ”مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ - اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ“ ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اول میں یہ بات نہیں۔

اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنی مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے۔ اور اگر اس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنی کی جہت سے ہوگا تو اس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اس کا مابعد اس سے مستغنی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُقْنُوْنَ“ اور ”وَمَا اَنْزَلْ مِنْ قَبْلِكَ ط“ اور ”عَلٰی هٰذٰی مِنْ رَّبِّهِمْ ط“ وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اس کے تام میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ ”فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ط“ یہاں پر وقف کافی ہے ”فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا ط“ یہاں اس سے بڑھ کر کافی ہے اور ”بِمَا كَانُوا يَكْذِبُوْنَ“ پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑے کر وقف اکملی ہے۔ پھر گاہے کسی تفسیر، اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا۔

جس طرح قول باری تعالیٰ ”يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ“ کہ اگر اس کے مابعد کا ”مَا“ نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور ”بِالْاَحْجَرَةِ هُمْ يُوقِنُوْنَ“ کا وقف کافی ہے اگر اس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ”عَلٰی هٰذٰی“ اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو ”الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ“ یا ”وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اَنْزَلَ“ کی خبر بنایا جائے تو اس جگہ وقف حسن ہوگا۔ اور ”وَنَحْنُ لَهٗ مُخْصٰصُوْنَ“ پر وقف کرنا کافی ہے اگر ”اَمْ تَقُوْلُوْنَ“ کو صیغہ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغہ غائب کے ساتھ اس کی قراءت کی جائے تو پھر یہاں پر وقف حسن ہوگا اور ”يُحَاسِبُكُمْ بِهٖ اللّٰهُ ط“ میں جس نے اس کے بعد ”فَيَغْفِرُ“ اور ”وَيُعَذِّبُ“ کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قراءت کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہ حسن اور مفید ہے اور اس پر ٹھہر جانا روا ہے۔ اور اس کی حاجت نہیں کہ اس کے مابعد کے ساتھ ابتداء کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے۔ البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہل اداء کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے

اور بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے۔ جیسے ”هٰذٰی لِّلْمُتَّقِيْنَ“ پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبر مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقف کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتداء بنایا جائے اور ”اَوَّلَيْكَ“ کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح کہتے ہیں عمد اُس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کر لیں کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ”صِرَاطَ الَّذِيْنَ“ ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت بُرے ہوتے ہیں۔ مثلاً ”فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَوَیْہُ“ کیونکہ اس سے

یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برائیہ ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْجِجُ“ اور ”قَوْلِ الْمُصَلِّينَ“ اور ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ“ پر وقف کرنا۔

ابتداء ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے

یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کئے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابل لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی لہذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ابتداء کی چار قسمیں

ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہو سکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام، کافی، حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیہ کریمہ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ.....“ میں ”وَمَنْ“ پر وقف کر کے ”النَّاسِ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور ”مَنْ“ ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر ”مَنْ يَقُولُ“ پر وقف کیا جائے تو ”يَقُولُ“ سے ابتداء کرنا بہ نسبت ”مَنْ“ سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح ”خَتَمَ اللَّهُ“ پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر ”اللَّهُ“ سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں ”خَتَمَ“ پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ ”عَزَّيْرُ بْنُ اللَّهِ“ اور ”الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ“ پر وقف کرنا قبیح ہے اور ”ابْنُ“ کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر ”عَزَّيْرُ“ اور ”الْمَسِيحُ“ سے ابتداء کرنا اور بھی سخت بُرا ہے اور اگر ”مَا وَعَدَنَا اللَّهُ“ پر بضرورت وقف کر دیا جائے تو اس کے بعد اسم ذات (اللہ) سے ابتداء کرنا بہت بُرا ہے اور ”وَعَدْنَا“ سے ابتداء کرنا اور بھی سخت بُرا۔ اور ”مَا“ سے ابتداء کرنے کی قباحیت اس قدر زائد ہے کہ اس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف ہو تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتداء کرنا بُرا ہے۔ مثلاً ”يُخْرِجُونَ الرُّسُولَ وَيَأْتِيهِمْ“ کے اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فساد معنی کے نہایت بُرا کیونکہ اس صورت میں معنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور بھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا“ کہ یہاں ”هَذَا“ پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتداء اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہ دلاتا ہے ”هَذَا“ کا اشارہ ”مَرْقَدَ“ کی جانب ہے مگر ”هَذَا“ سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول : مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے وقف کرنا

علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ ”اس سے ان کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قرآۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے ورنہ ان کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کئے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔“

تنبیہ دوم : بناوٹی اور فضول وقف و ابتداء

ابن الجزری کا قول ہے ”بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرت وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب باطلات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عداً ظہر جانا سزاوار ہو بلکہ مناسب یہ ہے کہ کمال تر

معنی اور مناسب ترین وجہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً ”وَارْحَمْنَا أَنْتَ“ پر وقف کر کے ”مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا“ سے ابتداء کرنا اور ندا کے معنی مراد لینا۔ یا ”ثُمَّ جَاؤُكَ يَحْلِفُونَ“ پر وقف کر کے ”بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا“ سے اور ”يَا اَنَسَى لَا تُشْرِكُ“ پر ٹھہر کر ”بِاللّٰهِ اِنْ الشِّرْكَ“ سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح ”وَمَسَاسُوءٌ وَاِلَّا اَنْ يَّشَاءَ“ پر وقف اور ”اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ“ سے ابتداء کرنا اور ”فَلَا جُنَاحَ“ پر وقف اور ”اَنْ يَّطُوفَ بِهِمَا“ سے ابتداء کرنا یہ کہ سب بناوٹ اور فضول رد و بدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو ان کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم : طویل آیتوں وغیرہ کے موقع پر وقف و ابتداء کی اجازت

آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق و تنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو ان کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابل معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوہندی نے مرخص و ضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس کی مثال میں قول باری تعالیٰ ”وَالسَّمَاءُ بَنَاءٌ“ کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف و ابتداء کی تمثیل میں آیت ”قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ“ اور ”وَالنَّبِيِّنَ“ اور ”وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ“ اور ”عَاہَلُوا“ اور ”فَإِذَا فَلَاحَ الْمُؤْمِنُونَ“ کی آیتوں کو آخر قصہ تک پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علماء نے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقف تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اس کے مابین کوئی وقف تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقف ناقص کر لینا اچھا ہے اور اس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اُس میں قولہ تعالیٰ ”قُلْ اَوْحَىٰ اِلَيَّ“ کے بعد ”ان“ مسورۃ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا“ تک اور ”اَنْ“ مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”كَذٰلِكَ يَكُونُ عَلَيْهِ لَيْدًا“ تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے۔ لہذا یہاں وقف ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقف ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے ”وَلَمْ يَحْضَلْ لَهُ عَوْنًا“ یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ ”فَيَمَّا“ اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً ”وَبَنَاتُ الْاُلْحَتِ“ پر ٹھہر جانا تاکہ نسبی اور سہمی تحریم میں فصل کیا جاسکے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پڑنی ہو جس طرح ”يَا لَيْتَنِي لَمْ اُوتَ كِتَابِيَهٗ ط وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ“۔ ابن الجزری کہتا ہے ”جس طرح مذکورہ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابل معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح ”وَلَقَدْ اَتَيْنَا مُوسٰى الْكِتَابَ“ اور ”وَاَتَيْنَا عِيسٰى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ“ کی آیتوں میں ”بِالرُّسُلِ ط“ اور ”الْقُدْسِ ط“ پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قابل وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند ایسے دوسرے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ“ اور ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا اِنَّهُ عَلَيْهِ ط“ کو ”وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِنَّهُ عَلَيْهِ ط“ سے ملا کر اور ”يُؤَلِّجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ“ کو ”وَيُؤَلِّجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ“ سے اور ”مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ط“ کو ”وَمَنْ اَسَاءَ فَلِنَفْسِهِ ط“ سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم : جب دونوں حرفوں پر وقف کرنا جائز ہو تو کیا کیا جائے؟

اور گاہے ایک حرف اور دوسرے حرف دونوں پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں۔ اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص ”لَا رَبَّ“ پر

وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ ”فیه“ پر اور جس کے نزدیک ”فیه“ پر وقف جائز ہے وہ ”لَا رِبَّ“ پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا۔ اور یہی حالت ”وَلَا يَسْتَكْتَبُ اَنْ يَّخْتَبُ“ پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اُس کے اور ”كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ“ کے مابین مراقبت ہے۔ نیز ”وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ“ اور ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح ”مراقبۃ“ سے اخذ کیا (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضروری ہی سقوط ہو جاتا ہے)۔

تنبیہ پنجم : کلام تام پر وقف کرنے کے لئے علم القراءة، قصص، نحو اور فقہ جاننے کی ضرورت ہے

ابن مجاہد کا قول ہے وقف کرنے کے بارے میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قرأتوں، تفسیر، قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقف کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بعد بھی قبول نہیں کی جاسکتی ہے وہ خداوند کریم کے قول ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“ پر پہنچنے کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکر اوی بھی ہے۔ چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے ”قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ میں سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی زور سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اس کے تقذیرات کے جاننے کی یوں بھی ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص ”مِلَّةَ اَيْكُمُ الْاِزْهِيْمُ“ کو اغراء کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اس کے مائل پر وقف کرے گا اور جو اس کو اس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قرأتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا۔ اور فن تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا ”اِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً“ پر وقف کرے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی لیکن اگر وہ ”عَلَيْهِمْ“ پر وقف کر دے گا تو اُس کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ ”تِي“ (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسواہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقف تام ہوتا ہے

اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانی قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع کا معلوم کرنا اسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ ”وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ ط إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ“ اس میں ”إِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ“ جملہ مستأنفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قول تعالیٰ ”فَلَا يَصْلَوْنَ اِلَيْكُمَا بَالِيسًا“ پر وقف کر کے ”اِنَّمَا“ سے ابتدا کرنا چاہئے مگر شیخ عبدالدین کا قول ہے ”بہتر یہ ہے کہ ”اِلَيْكُمَا“ پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام دونوں کی طرف ”لَا يَصْلَوْنَ“ کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے اعضا اور اس کی صفاتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جاودگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قول تعالیٰ ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه“ پر وقف کر کے پھر ”وَهَمَّ بِهَا“ سے ابتدا کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود ”لَوْ لَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّه لَهَمَّ بِهَا“ ہیں اور اس صورت میں ”وَهَمَّ بِهَا“ لَوْ لَا کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زیبا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے سے اُڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرض یہ کہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنی کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

۱۔ نحو یوں کے نزدیک الزم فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تخریر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔ ۲۔ قطع ہونے کی جگہیں۔

۳۔ اگر وہ (یوسف علیہ السلام) اپنے خدا کی رہبان نہ دیکھتا تو بے شک اُس (زیبا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

تنبیہ ششم : وقف کے نام و اقسام تجویز کرنا بدعت ہے

ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام، ناقص، حسن اور قبیح ٹھہرانا اور ان کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنے والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجزہ ہے اور مِنْ اَوَّلِهِ اٰخِرُہِ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے، کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم : وقف اور ابتداء کی تعریف میں علماء کا اختلاف

فنِ قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونامند نظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ ط“ اور ”وَمَا يُشْعِرُكُمْ“ اور ”اِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ“ کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عہدِ وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ قرار دیتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے۔ یہی کتابِ شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ ”آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپ ﷺ کہتے ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پھر ٹھہر جاتے، ”اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ“ پھر توقف فرماتے اور ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم : وقف، قطع اور سکتہ کا بیان

علمائے متقدمین وقف، قطع اور سکت کی عبارتوں (الفاظ) ہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سر نو قراءت شروع کرنے کے واسطے ”اَعُوْذُ بِاللّٰہِ“ پڑھی جاتی ہے ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتمہ پر ہوتے ہیں جو فی نفسہ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کی ہے ”حدثنا ابی سنان، عن ابن ابی الہذیل کہ ابن ابی الہذیل نے کہا ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں۔“ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبد اللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول ”وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے“ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے۔ وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کر لی جائے جتنی دیر میں معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور ان کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے سکت کے یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فنِ قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں ان کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اس ساکن پر جو حمزہ سے قبل آئے

چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اثنائی تھوڑے سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلیون تھوڑی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے۔ مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکتہ کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے۔ قیمیہ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکتہ ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکتہ کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکتہ کہتا ہے۔ جہری کا قول ہے ”اثنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم سکوت کہلاتا ہے کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور جبران مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالت وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو۔ بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی وارد شدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط :

قرآن میں حتمی جگہوں پر ”لَذِی“ اور ”لَذِیْن“ آیا ہے اُن میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ انہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔

الَّذِیْ اور الَّذِیْن کے مقام پر وصل اور وقف کا قاعدہ : سورة البقرہ میں ”الَّذِیْنَ اٰتٰنَاھُمْ الْكِتٰبَ یَتْلُوْهُ“۔ ”الَّذِیْنَ اٰتٰنَاھُمْ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْهُ“ اور ”الَّذِیْنَ یَاْمُرُوْنَ بِالْحَقِّ“۔ ”الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا“۔ ”سورة براءۃ میں ”الَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ“۔ ”سورة الفرقان میں ”الَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ“ سورة الفاطر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ”الَّذِیْ یُؤَسِّسُ“۔ ”الَّذِیْ یُؤَسِّسُ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ”قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ”الَّذِیْ“ سے ابتدا کرنا اس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہوگا۔ رمانی کا قول ہے ”صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عامل موصوف کے عامل سے جدا گانہ ہوتا ہے۔

مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنا جبکہ مستثنیٰ منقطع ہو : مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔

اول مطلق جواز اس لئے وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظ محتاج ہے۔ یوں کہ الایا اُن حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معنا ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری ہو جانے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ”مَا فِی الدَّارِ اَحَدٌ“ ہی ”اِلَّا الْجَمَارُ“ کو صحیح بناتا ہے ورنہ اگر تم ”اِلَّا الْجَمَارُ“ علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا۔ اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں سے فصل کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستثنیٰ لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی تحت حاجت پائی جاتی ہے۔

اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔

جملہ نداءیہ اور منقولہ اقوال پر وقف کرنا : ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ نداءیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔ اس کی وجہ اس کا الگ مستقل جملہ اور اس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہوتا ہے۔ گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔ قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ ان کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔

کَلَّا پروقف کرنے کی بحث : کَلَّا قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔ منجملہ ان کے سات جگہوں پر با اتفاق تمام علماء کے ردع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔ اور وہ مقامات یہ ہیں : ”عَهْدًا كَلَّا“ اور ”عِزًّا كَلَّا“ سورة مریم میں ”أَنْ يَفْتَلُوْا“ قال كَلَّا“ اور ”إِنَّا لَمُنْذِرٌ كُنُوْا كَلَّا“ سورة الشعراء میں ”شُرَكَاءَ كَلَّا“ اور ”أَنْ أَزِيدَ كَلَّا“ اور ”أَيُّ الْفَعْرِ كَلَّا“ ان سات مقاموں کے علاوہ جس قدر مقامات ہیں وہاں پر ”کَلَّا“ قطعاً تھا کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متحمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔

مکی کہتا ہے ”کَلَّا“ کے مقامات کی چار قسمیں ہیں :

اول : وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر دُعا یعنی آزمائش (طلب خیر) کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو حَقًّا کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں : دو سورة مریم میں ، دو سورة الفتح میں ، دو سورة سبا میں ، دو سورة المعارج میں اور دو ہی سورة المدثر میں۔ ”أَنْ أَزِيدَ كَلَّا“ اور ”مُنْشَرَّةً كَلَّا“ سورة المطففين میں ”أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ كَلَّا“ اور سورة الفجر میں ”أَهَانِي كَلَّا“ اور سورة الحطمة میں ”أَخْلَدَهُ كَلَّا“۔

دوم : وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اس سے ابتداء کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورة الشعراء میں ہیں۔ ”أَنْ يَفْتَلُوْا“ قال كَلَّا“ اور ”إِنَّا لَمُنْذِرٌ كُنُوْا كَلَّا“۔

سوم : ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورة عم اور سورة التكاثر میں ہیں۔ ”كَلَّا سَيَعْلَمُوْنَ“ اور ”ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ يَعْلَمُوْنَ“۔

چہارم : وہ مقامات جہاں پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی اٹھارہ موقعے ہیں۔

بلی پروقف کرنے کے قاعدے : یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں :

اول : جس پروقف کرنا اجتماعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورة الانعام میں ”بَلَىٰ وَرَبَّنَا“ ، سورة النحل میں ”بَلَىٰ وَعِزًّا عَلَيْهِ حَقًّا“ ، سورة سباء میں ”قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُم“ ، سورة الزمر میں ”بَلَىٰ قَدْ جَاءَ نَكَ“ ، سورة الاحقاف میں ”بَلَىٰ وَرَبَّنَا“ ، سورة التغابن میں ”قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي“ ، اور سورة القیمة میں ”بَلَىٰ فَادْرِئْ“۔

دوم : ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے۔ اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں ”بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لَّيَطْمِئِنَّ قُلُوبُی“ ، الزمر میں ”بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ“ ، الزحرف میں ”بَلَىٰ وَرُسُلُنَا“ ، المدید میں ”قَالُوا بَلَىٰ“ اور تبارک میں ”قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا“ سوم : وہ جن پر موقوف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس دس مقامات ہیں۔

نعم پروقف کرنا : لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورة الاعراف میں ”قَالُوا نَعَمْ فَاذْنِ“ اور قول مختار یہ ہے کہ اس پروقف کیا جائے۔ کیونکہ اس کے مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورہ بالا سورة میں ہے اور دوسرے الشعراء میں ”قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذْ لَمِنُ“ اور تیسرے سورة الصافات میں ”قُلْ نَعَمْ وَأَنْتُمْ دَاخِرُونَ“ اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اس قول سے متصل ہونا اس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل : کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

وقف کرنے کی نو (۹) وجوہات

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فنِ قراءت کے اماموں نے اُن میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔
(۱) سکون۔ (۲) روم۔ (۳) اشہام۔ (۴) ابدال۔ (۵) نقل۔ (۶) ادغام۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ (۹) الحاق۔
(۱) سکون : جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارے میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے وہ ابتداء کے خلاف ہے۔ لہذا جس طرح حرف ساکن سے ابتداء نہیں کی جاتی اسی طور پر حرف متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

(۲) روم : قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آ سکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ ”یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ روم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مضموم اور کسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتح ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تجمیع قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔

(۳) اشہام : بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی سی ہیں۔ اشہام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو۔ عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی وجہ سے حرکت ضمہ لفظ نہ آ سکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) ہاء۔ ان دونوں میں نہ روم ہے اور نہ اشہام۔ ابن الجزری نے ”ہا“ کی تانیث کے بارے میں یہ قید لگائی ہے کہ حالت وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی ”و“ ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ روم اور اشہام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمر وادور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارے میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہل ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

(۴) ابدال : پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب ”مُنَوْن“ سے اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں۔ اور ایسے ہی کلمہ ”اذن“ پر بھی اسم مفرد مونث بالتاء میں ”تاء“ کو ”ہا“ سے بدل کر اس پر وقف کرنے کا نام وقف بالابدال ہے اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا الف کے بعد حمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک حمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اس کو اس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مد الف ہو گا تو اس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً ”اَفْرَأَ - نَبِیْ - بَدَأَ - اِنْ اَمْرُوْهُ - مِنْ شَاطِئِیْ - یَشَاءُ - مِنْ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاءِ۔

(۵) وقف نقل : اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد حمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک حمزہ کی حرکت ماقبل کے حرف ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکت منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرف ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے ”دِفْ - مُلْ - یَنْظُرُ الْمَرْءُ - لِکُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ حُرْءٌ - بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ - بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ اور یُخْرِجُ الْغَبَا“ اور اس قسم کی ان سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یا وہ ساکن اصلی واؤ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واؤ یا یے بھی

حرف مدہو یا حرف لین ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی۔ مثلاً ”الْمُسِيْ - جِيْ - يَفِيْ - اَنْ تَبُوْءَ - لَتَبُوْءَ“ اور ”وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ“ : یہ تو حروف مد کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے والی مثالیں یہ ہیں: ”سَيِّ - قَوْمٌ سُوءٌ اور مَثَلُ السُّوءِ -“

(۶) وقف ادغام : ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں ”واوِ یا یے“ زائد تین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اس کے حرف ماقبل کے ہم جنس سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً ”النَّسِيْ بَرِيْ“ اور ”قُرُوْءَ“۔

(۷) وقف حذف : جو لوگ حالت وصل میں یا زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یا زائد پر ایک وہ ”ے“ کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی ”ے“ ایک سو اکیس مقاموں پر بدیں تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن کے آخری کناروں پر۔ لہذا نافع، ابو عمرو، حمزہ، کسائی اور ابو جعفر یہ لوگ اس ”ے“ کو حالت وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں۔ اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

(۸) وقف اثبات : اُن یا آت میں ہوتا ہے جو حالت وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف ان یا آت کا قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً ”هَادٍ، وَآلٍ، بَاقٍ اور وَاَقٍ“۔

(۹) الحاق : اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو رومانتے ہیں کہ ”ہے“، ”ہے“، ”ہے“ ملحق کر دی جائے۔ مثلاً ”عَمَّ - فِئِمَّ - بَمَّ اور مَمَّ“ میں۔ یا نون مشدود جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے۔ جیسے ”هُنَّ اور مِثْلُهُنَّ“ میں اور نون مفتوحہ کا الحاق۔ مثلاً ”الْعَلَمِيْنَ اور ”الَّذِيْنَ اور الْمُفْلِحُوْنَ“ یا حرف مشدود مثنی شامل کیا جائے جس طرح ”اَلَا تَعْلَمُوْا عَلَيَّ - خَلَقْتُ يَدَيَّ - مُصْرَجِيْ اور لَدَيَّ“ میں ہوا ہے۔

قاعدہ: ان اوقاف کے لحاظ سے وقف کرنے میں مصحف عثمانی ﷺ کے رسم الخط کی پیروی کرنے پر

علمائے قرأت کا اتفاق و اختلاف

ابدال، اثبات، حذف، وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمان کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے مگر تاہم ان سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسب ذیل ہیں :

اول : جو کلمات ”تے“ کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف ”ہے“ کے ساتھ پڑھنے اور عَمَّ، فِئِمَّ وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتے کی ”ہے“ لاحق کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

دوم : بعض جگہوں میں جہاں ”ے“ لکھی نہیں گئی وہاں اس کو ثابت کرنا اور حرف واو کا مقامات ”يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ - وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ اور يَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور آيَةُ الْمُؤْمِنُونَ - آيَةُ السَّاجِرُ اور آيَةُ النَّفْلَانِ“ میں الف کو نمایاں بنانا اور ”كَآيُنِ“ میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون حذف کر دینا کیونکہ ابو عمرو اس لفظ میں محض ”ے“ پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں ”اِيَّامًا“ کو اور سورہ تہائے النساء، الکہف، الفرقان اور سآت میں ”مَالٍ“ کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَيَكْنَاهُ، وَيَكْنَاهُ اور اَلَا يَسْخَرُوْا كَوْ قَطْعِ کر دیا ہے۔ اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔



اُنٹیسویں نوع (۲۹)

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔

آیت : هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اِلَىٰ قَوْلِهِ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ کی مثال

مجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیت کریمہ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا.....“ اہل قولہ تعالیٰ ”جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ بھی ہے۔ کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان سے ظاہر ہے اور نیز اس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور حاکم نے صحیح بتا کر حسن کے طریق پر سمرۃ سے مروی روایت کیا ہے۔ اور پھر اس حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، اس آیت کا حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ڈالتا ہے کہ اُس میں حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا علیہا السلام کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدم علیہ السلام صاحب کلام نبی تھے اور انبیاء علیہم السلام قبل از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق آراء شرک سے معصوم مانے گئے ہیں۔

چنانچہ اسی اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدم علیہ السلام اور حوا علیہا السلام کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیروں میں سے تھے پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اس پر منکر ہونے کا حکم لگانے میں بھی کوشاں ہوا ہے مگر میں اس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اس کی تحقیقات سے باز نہ آیا۔ یہاں تک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے : ”اخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم، حدثنا احمد بن مفضل، حدثنا اسباط اور اسباط نے اسدی سے قولہ تعالیٰ ”فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ کے بارے میں یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ”یہ کلزاقصہ آدم کی آیت سے خاص کر اہل عرب کے معبودوں کے بارے میں جدا کیا گیا ہے اور عبدالرزاق بن عیینہ کا قول کہ ”میں نے صدقہ بن عبداللہ بن کثیر الہمی کو اسدی سے یہ قول نقل کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا ”یہ مقام مجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو ”موصول مفصول“ (بظاہر موصول مگر دراصل جداگانہ) ہیں۔

قوله تعالى : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (الاية)

استطراد اور حسن التلخیص کے قبیل سے ہے

اور ابن ابی حاتم کا قول ہے ”حدثنا بن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حماد۔ حدثنا مهران۔ عن سفیان۔ عن اسدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا : یہ کلزاقصہ ”فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ آیت کے اگلے حصہ سے جداگانہ بیٹے کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ کلزاقصہ (صلی اللہ علیہ وسلم)

کی قوم کے لئے ہے۔ بس اُسی وقت میرے دل کی گرہ کھل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہو گئی کیونکہ مجھ پر اس قول کے دیکھنے سے واضح ہو گیا کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حو علیہما السلام کا قصہ ”فَیْمَا آتَاهُمَا“ پر تمام ہو چکا ہے اور اس کے بعد کا تمام بیان اہل عرب کے حالات اور ان کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ پھر اس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تشبیہ کی آئی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصہ ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ پروردگار عالم یہاں پر بھی اپنے قول ”دَعَا اللّٰهُ رَبَّهُمَا..... فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فَيِمَا آتَاهُمَا“ کی طرح ”یُسْبِرُ کَانَ“ صیغہ تشبیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالیٰ ”اِیْسِرُ کُونَ مَا لَا یَخْلُقُ شَیْئًا“ اور اس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حسن اختصار قرآن کا ایک اسلوب (طرز بیان) ہے۔ چنانچہ اس قبیل سے خداوند کریم کا قول ”وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ.....“ تا آخری آیت بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اس کے برعکس معنی نکلیں گے اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعثاء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوعہ ہے۔“

قوله تعالیٰ : وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ (الایة) کی مثال

اور اس کی تائید اسی آیت کے تشابہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انہیں لغزش میں مبتلا بتانے سے بھی ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنْ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یُّفْتِنَکُمْ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ط.....“ یہاں آیت کی ظاہری عبارت نماز قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے۔ چنانچہ اس ظاہر مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا بھی شامل ہیں، اس بات کے قائل ہو گئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہیں پڑھنی چاہئے مگر سبب نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ”موصول مفعول“ کے ہے۔

اس لئے ابن جریر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”یا رسول اللہ! ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں۔ لہذا بتائیے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ”وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنْ الصَّلٰوةِ“ پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدان جنگ میں آپ رضی اللہ عنہ نے ظہر کی نماز ادا کی مشرکین آپ رضی اللہ عنہ کو نماز میں مصروف پا کر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے ساتھیوں نے تمہاری طرف پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقعہ دیا ہے لہذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم ان میں زیادہ دباؤ ڈالو؟

مشرکین ہی میں سے کوئی شخص ان کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادہ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروف نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یُّفْتِنَکُمْ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا.....“ تا قولہ تعالیٰ ”عَذَابًا مُّهِیْنًا“ کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہو گیا کہ ”وَ اِنْ خِفْتُمْ“ کی شرط اس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نماز خوف کے واسطے نہ کہ نماز قصر کے لئے۔ جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔

پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں اِذَا حرف شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی۔ اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ”وَ اَوْ کَوْزًا“ قرار دے کر اِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آپڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آجاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ اِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذَا کا زائد ہونا تسلیم کیا ہے۔

قرآن میں چند وہ مقامات جہاں مختلف لوگوں کے اقوال اس طرح برابر رکھ دیئے گئے ہیں کہ پہچان مشکل ہوتی ہے

ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ”کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً ”يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ“ یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے۔ اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے ”فَمَاذَا تَأْمُرُونَ“ ایسے ہی ”أَنَا رَاوُدُّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ“، یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہو گئی۔ اور اس کے بعد حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا ”ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ اور اسی طرح ”إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ط“ بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے ”وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ“ اہیاس کی مثال یہ بھی ہے کہ ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مُرْقِدِنَا هَذَا“ یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے ”کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے اگر اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔“ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا“ یہ تو اہل نفاق کا قول تھا۔

اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اٹھائے گئے تو کہا ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ“ قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا پیشتر خداوند کریم فرماتا ہے ”وَمَا يُذَرِّبُكُمْ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ إِذَا جَاءَتْ“ اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے ”أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ یعنی اگر قیامت بھی آجائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔



تیسویں نوع (۳۰)

امالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ مجملہ اُن کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اس نے اپنی کتاب ”قرة العين في الفتح والامالة وبين اللفظين“ خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔

امالہ اور فتح فصحاء عرب کی مشہور لغتیں ہیں

الدانی کا قول ہے ”فتح اور امالہ ان فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا۔ چنانچہ اہل جاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم، اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح و امالہ کو قراءت میں ملحوظ کرنے کی اصل حدیث کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کر داور خبردار اہل فسق (بدکار لوگ) اور اہل کتابین کی آواز کبھی نہ استعمال کرنا“۔

امالہ حروف سبعة میں داخل ہے

الدانی کہتا ہے اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ مجملہ حروف سبعة کے ہے اور اہل عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔

صحابہ رضی اللہ عنہم قرأت میں الف اور ی کو یکساں سمجھتے تھے

ابوبکر بن ابی شہیہ کا قول ہے ”حدثنا الاعمش عن ابراهيم قال“۔ صحابہ ”قراءت میں ”الف“ اور ”ی“ کو ایک سا سمجھتے تھے“ ابراہیم کی مراد ”الف“ اور ”ی“ سے تفخیم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریح الکوفی کے طریق پر محمد بن عبیدہ سے بولطہ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس نے کہا ”کسی شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے سامنے قراءت کرتے ہوئے ط کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔“

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ”طہ“ کسر کے ساتھ پڑھنا

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”طہ“ اور ”طأ“ اور ”هأ“ دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبداللہ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا ”واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے“۔ ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزلی اہل حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ ”اور اسی طور پر جبریل علیہ السلام اُسے لے کر نازل ہوئے تھے“۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت امالہ کے ساتھ

کتاب جمال القراء میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”یحییٰ“ امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ رضی اللہ عنہ سے عرض کیا ”یا رسول اللہ! آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

”یہ انحال کی زبان ہے، بنی سعد کی“۔ اور ابن اشعث نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اس نے کہا ہے کوئیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر ”یے“ لکھی ہوئی پائی۔ لہذا انہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر۔ کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ ”یے“ کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف اور امالہ کی قسمیں

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتح کو کسرہ کی طرف اور الف کو ”یے“ کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اشباع، لبط اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ ادھر جھکتا ہو اور کسی قدر ادھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدہ کے ساتھ خالص قلب سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین تو وسط اور وسط درجہ کے فتح اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔

امالہ کی کونسی قسم بہتر ہے

الدانی کا قول ہے ”ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورہ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض ”یے“ کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف ”ی“ کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور ”ی“ کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

فتح کی تعریف اور اس کی قسمیں

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اس کو تقیم بھی کہتے ہیں۔ فتح کی بھی دو قسمیں شدیدہ اور متوسطہ ہیں۔

شدید : یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور

فتح متوسط : فتح شدیدہ اور امالہ متوسطہ کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

امالہ کی ایک شاخ

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

امالہ پر بحث کی پانچ وجوہ

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اس کے اسباب، اس کی وجہیں، اس کا فائدہ، کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟

امالہ کے دس اسباب

قاریوں نے امالہ کے دس اسباب بیان کئے ہیں۔ ابن الجزری کا قول ہے امالہ کہ مرجع دو چیزوں کی طرف ہے اول کسرہ، دوم ”یا“۔ اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک شے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہونی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ”ی“ نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں اُن امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یا فتح کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یا فتح کی وجہ سے کیا جاتا ہے اس قسم کو امالہ بعاث امالہ کہتے ہیں پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔

ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتح کا امالہ کثرت استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔ کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کسرہ اور الف کے مابین کوئی اور حرف فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اور حساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتح اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اور کسرہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ”انسان“ یا دونوں مفتوح ہوں اور حرف دوم ”ہاء“ ہو اس واسطے کہ اس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ”یائے“ سابقہ یا تو حروف الف کے ساتھ ملی ہوگی۔ جیسے الْحَيَاة اور الْاِيَامِ اور یا الف کوئی سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہوگا اور ان دو حرفوں سے ”ہاء“ ہوگا جس طرح يَنْهَا اور کسرہ جو الف کے بعد آتا ہے اس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی۔ جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے عَابِدٌ اور کسرہ عارضی کی مثال ہے مِنَ النَّاسِ اور فِي النَّارِ اور بعد میں آنے والی ”یے“ کی مثال ہے بَايَعُ اور کسرہ کی مقد ر کی مثال ”خاف“ ہے جو دراصل ”خَوْف“ تھا۔ یا کے مقدرہ کی مثالیں يَحْشِي، اَلْهَدْيِ، اَتَى اور التَّوْبَى ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اس یائے متحرک سے بدل کر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا۔

کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَبَابٌ، حَيَاءٌ، شَاءٌ اور زَادٌ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ”فے“ پر کسرہ آ جاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں)۔ اور یہی حالت عارضی ”یے“ کی بھی ہے۔ جیسے ”نَلَا“ اور ”غَنَمٌ“ کہ ان کلمات کا الف واؤ سے بدل کر آیا ہے اور اس کا امالہ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ ”نَلَسِي“ اور ”غَنَمِي“ (مجہول ہونے) کی حالت میں یے سے بدل جاتا ہے اور ”امالہ بوجہ امالہ“ کی مثال کسائی کا ”اِنَّ اللَّهَ“ میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد ”اللہ“ کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے اور ”اِنَّ اِلَهَ“ میں امالہ نہیں کیا گیا ہے اس واسطے کہ اس کے بعد کوئی دوسر الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور ”الضحیٰ“۔ ”القرنی“۔ ضَحَلَهَا اور نَلَاهَا وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو امالہ بعاث مشابہت ہوتا ہے اس کی مثال ”اَلْحُسْنٰی“ کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفون کا بوجہ ان کے ”اَلْهَدْيِ“ سے مشابہت رکھنے کے امالہ کر دینا ہے۔ کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال ”النَّاسِ“ کا ہر سہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اور اس کو الْمَسْنُوح کے مصنف نے بیان کیا ہے۔ اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فَوَاحِش کا امالہ ہے جیسا کہ سببویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً ”تہا“ اور ”یہا“ کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ کہ مَآ اور لَا کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ ایک مناسبت اور دوم اشعار۔

مناسبت : کی صرف ایک قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے۔ گویا قاریوں نے یہ بات مد نظر رکھی ہے کہ جس حروف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعار اور اس کی تین قسمیں : اول اشعار بالاصل۔ دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے۔ دوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو شعر بالاصل ہے اشعار کرنا۔

امالہ کا فائدہ : یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کے ساتھ اوپر کو اٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اٹھانے کی نسبت اس کی نیچے کی طرف مائل کر لانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتفاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زیادہ ہلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی۔ جن قاریوں نے فتح پر زور دیا ہے انہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتح زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔

کن کن قاریوں نے امالہ کیا ہے

امالہ کی قراءت دسوں قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا۔ جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے ان کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں۔ لہذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اس نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت داخل ہو سکیں۔

کن الفاظ اور حروف کا امالہ کیا جاتا ہے

حمزہ، کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ”یے“ سے بدل کر آیا ہے، جہاں بھی قرآن میں اس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً ”هُدًى“، ”هُوًى“، ”فَتًى“، ”عَمًى“، ”زَنَا“، ”اَتًى“، ”اَبًى“، ”سَعًى“، ”يَحْشًى“، ”يَرْضًى“، ”اُجْبًى“، ”اِشْتَرًى“، ”مَتًى“، ”مَوًى“، ”اَذًى“ اور ”اَزًى“ وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو ”فَعْلًى“ کے اوزان پر حرف فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً ”طَوْبًى“، ”بُشْرًى“، ”فُصْلًى“، ”قُرْبًى“، ”اَنْثًى“، ”دُنْيًى“، ”اُحْدًى“، ”ذُكْرًى“، ”سَبَبًى“، ”ضَبْرًى“، ”مَوْتًى“، ”مَرْضًى“، ”سَلْوًى“ اور ”تَقْوًى“ پھر اسی کے بعد ”مَوْسًى“، ”عَبَسًى“ اور ”يَحْبًى“ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فَعْلًى بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے۔ جیسے ”سُكَّارًى“، ”كُتَّالًى“، ”اُسَّارًى“، ”بَتَّامًى“، ”نَصَّارًى“ اور ”اَيَّامًى“ اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں ”یے“ کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح ”بَلًى“، ”مَتًى“، ”يَاوَيْلَتًى“ اور ”يَا حَسْرَتًى“ اور ”اَنْتًى“ جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر ”حَسْبًى“، ”اَلًى“، ”لَذًى“ اور ”مَزَكًى“ کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ بالا کلمات کے ہم جنس اور مشکل ہیں، متنبیٰ کر دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص واوی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں : ”الرَّيَا“ جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ ”الضَّحًى“ جس طرح پر بھی آیا ہو۔ اور ”الْقَوًى“ اور ”الْعَلًى“ اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں ان کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ سورتیں حسب ذیل ہیں : ”طه“، ”النَّحْم“، ”سَال“، ”الْقِيَامَة“، ”النَّارِعات“، ”عَبَس“، ”الاعْلًى“، ”الشَّمْس“، ”الذِّلَّ“، ”الضُّحًى“ اور ”الْعَلَق“ اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابو عمرو اور ابو درش نے بھی موافقت کی ہے۔ نیز ابو عمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ”یے“ کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ”ذُكْرًى“، ”اُسْرًى“، ”اَزَّاه“، ”اِشْتَرًى“، ”الْقُرًى“، ”نَصَّارًى“، ”اُسَّارًى“ اور ”سُكَّارًى“ اور ”فَعْلًى“ کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابو عمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کر دیا جس کے بعد مجرور ”رے“ طرف (کنارہ کلمہ) میں پڑی ہو۔

مثلاً ”الذَّار، النَّار، الْقَهَّار، الْغَفَّار، النَّهَّار، الدِّيَّار، الْكُفَّار، الْأُبْكَار، يَقْطَر، أَبْصَارِ هُمْ، أَوْبَارِهَا، أَشْعَارِهَا اور حِمَار“ انہوں نے اس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصل ہے یا زائدہ۔

حزہ نے دس فعلن میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں: ”زَادَ - شَاءَ - جَاءَ - حَبَّ - رَأَى - خَافَ - زَاغَ - طَابَ - ضَاقَ اور خَافَ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فحشت زینب لذود شمس) کے چدرہ حروف میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی ”ہائے“ تانیث اور اس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقف مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں: (ف) خَلِيفَةُ اور رَافَةُ - (ج) وَلِيَّةُ اور لُجَّةُ - (ث) ثَلَاثَةُ اور خَبِيثَةُ - (ت) بَغْتَةُ اور مَيْتَةُ - (ز) بَارِزَةُ اور اَعِزَّةُ - (ی) خَشِيَّةُ اور شَيْتَةُ - (ن) سُنَّةُ اور جَنَّةُ - (ب) حَبَّةُ اور تَوْبَةُ - (ل) لَيْلَةُ اور ثُلَّةُ - (ذ) لَذَّةُ اور مَوْفُودَةُ - (و) قَسْوَةُ اور مُرَوَّتُ - (د) بَلَدَةُ اور عِدَّةُ - (ش) فَاحِشَةُ اور عَيْشَةُ - (م) رَحْمَةُ اور نَعْمَةُ - (س) حَامِيسَةُ حَمْسَةُ اور وہ دس حروف کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں: جَاغَ اور حرف استعلاء قط خَصَّ ضغط اور باقی چار حرف (مجملہ حروف تہجی کے) جو ”ا ب جھ“ ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یا ئے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو ان کو یکجا جمع اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فنِ قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔

سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ، کسائی، خلف، ابو عمرو، ابن عامر اور ابو بکر نے پانچوں سورتوں میں ”آلَر“ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورش نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طہ میں ابو عمرو، کسائی اور ابو بکر نے ”ہے“ پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طہ کی ”ہے“ پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی ”یے“ پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں جنہوں نے ”آلَر“ پر امالہ کیا ہے مگر ابو عمرو (اس کے مشہور قول کی رو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ یس: پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ، کسائی اور خلف) قاریوں اور ابو بکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طہ، طسم اور طہس کی ”ط“ اور ساتوں ”حَم“ کی سورتوں میں حرف ”ح“ پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرف ”حاء“ کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ: امالہ پر بعض علماء کے اعتراض اور اس کے جوابات

بہت سے لوگوں نے حدیث ^۱ ”نَزَلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ“ کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔

قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے

اول: یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تفخیم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔

دوم: اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔ سوم: اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درستی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القرآن کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔

چہارم: اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت و قدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔

پنجم : تفخیم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور ان کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے حرکت ضمہ و کسرہ ان کلمات کا بہت کچھ اشباع اور انجام کر دے گی۔

الدانی کا قول ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہے۔ پھر وہ کہتا ہے : ”حدثنا ابن خاقان - حدثنا احمد بن محمد - حدثنا علی بن عبد العزیز - حدثنا القاسم سمعت الکسانی اور کسائی بولمطہ سلیمان - زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے تھے : ”قرآن کا نزول تنقیل اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”الْجُمُعَةُ“ اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے۔ اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا ہے کہ ”قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا۔ محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک روای کہتا ہے میں نے عمار سے سنا، وہ کہتے ہیں ”عُذْرًا نُذْرًا اور الصَّدَقَاتِ“ یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر“۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف ”عِشْرَةَ“ کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجد یوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو عِشْرَةَ کسر کے ساتھ بولتے ہیں“۔ الدانی کہتا ہے۔ لہذا پند کورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

اکتیسویں نوع (۳۱)

ادغام۔ اظہار۔ اخفا اور اقلاب

ادغام کی تعریف اور اس کی قسمیں

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام و حروف کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح ”الثانی“ اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔

ادغام کبیر : وہ ہے جس کے دونوں حرفوں کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہم جنس یا ایک دوسرے کے قریب المخرج۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے۔

وجہ تسمیہ : یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی دشواری اور اس کی مثلیں جنسیں اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔

وہ قراء جن کی طرف یہ منسوب ہے اور وہ جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا

آئمہ عشرہ میں سے جس کی طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابو عمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری، عثمٰش اور ابن محیسن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحب تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابو عبیدہ نے اپنی کتاب میں، مجاہد نے اپنے مسبوعہ میں، مکی نے اپنے تبصرے میں، طلسمکی نے اپنی کتاب روضۃ میں، ابن سفیان نے اپنی کتاب ہادی میں، ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ہدایہ میں یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب النشر میں بیان کیا گیا ہے متمثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حروف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جدا گانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔

متمثلین میں ادغام

متمثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں : ”ب۔ ت۔ ث۔ ح۔ ر۔ س۔ ع۔ غ۔ ف۔ ق۔ ک۔ ل۔ م۔ ن۔ و۔ ہ۔ اور ے“ اور ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں : ”الکتاب بالحق۔ الموت تحسبوا نھما۔ حیث یقفتموھم۔ النکاح حتی۔ شھر رمضان۔ الناس سُکاری۔ یشفع عنده۔ یتغ غیر الاسلام۔ اختلف فیہ۔ افاق قال۔ اِنَّک کنت۔ لا قبل لھم۔ الرَّحیم ملک۔ نحن نسبح۔ فھو ولھم۔ فیہ ہدی اور باتی یوم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متمثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ : ”اِنَّا نَذِیرُ“ میں بوجہ الف بیچ میں آجانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو ان کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اول ”مَنَابِیْکُمْ“ سورة البقرہ میں اور دوم ”مَنَابِیْکُمْ“ سورة المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی ”ت“ نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً ”کنت ترابا اور اُفانت تسمع“

اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا۔ جیسے ”مَسَّ سَقَرٌ اور رَبِّ بِمَا اور نہ سے منون (توین والا) ہونا چاہئے۔ جس طرح ”غفورٌ رحیم اور سَمِيعٌ عَلِيمٌ“۔

متجانسین اور متقاربین میں ادغام

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور ان کا مجموعہ ”رض سنشد حجتک یذل قثم“ ہے اور ان کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اول ”أَشَدُّ ذُكْرًا“ کی طرح مشدد نہ ہو اور ”فِي ظِلْمَاتٍ ثَلَاثٍ“ کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی ”تے“ نہ ہو۔ جیسے ”خَلَقْتَ طَيْناً“۔

حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم فیہ کی مثالیں

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	يعذب من يشاء	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے۔
۲	ت	ث	الْبَيِّنَاتِ ثَمَّ	
	حسب ذیل دس حرفوں کے ساتھ مدغم ہوتی ہے۔	ج	الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ	
		ذ	السَّيِّئَاتِ ذَلِكِ	
		ز	الْحَنَّةِ زَمْرًا	
		س	الصَّالِحَاتِ سَنَدٌ خُلْهُم	مگر۔ اولم یوت سعة میں سکون تاء اور خفت فتح کی وجہ سے ادغام نہیں ہوا۔
		ش	أَرْبَعَةَ شُهَدَاءَ	
		ص	وَالْمَلَائِكَةَ صَفًّا	
		ض	وَالْغُلْدِيَّتِ ضَبْحًا	
		ط	أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ	
		اور ظ	وَالْمَلَائِكَةَ ظَالِمًا	
۳	ث	ت	حَيْثُ تَوَمَّرُونَ	
	پانچ حرفوں میں مدغم ہوتی ہے۔	ذ	الْحَرْثِ ذَلِكِ	
		س	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ	
		ش	حَيْثُ شَتَمْتُمَا	
		اور ض	حَدِيثِ ضَيْفٍ	

۴	ج	ش	اخرج شطاه	
	اس کو دو حرفوں میں	اور ت	ذی المعارج تعرج	
	مدغم کیا جاتا ہے۔			
۵	ح	ع	زحرج عن النار	صرف ایک ہی حرف میں ادغام کی جاتی ہے۔
۶	د	ت	المساجد تلك (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف "ت" میں ہوتا ہے۔
	اس کو دس حروف میں مدغم		بعد تو کیدھا (۲)	کیونکہ اس میں ہم جنس ہونے کی قوت ہے۔
	کیا جاتا ہے۔	ث	يُؤَيِّدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا	
		ج	داؤد جالوت	
		ذ	القلائد ذلك	
		ز	يَكَاذُ زَيْتَهَا يُضْيِي	
		س	الاصفاد سرايلهم	
		ش	وشهد شاهد	
		ص	نفقد صواع	
		ض	مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ	
		اور ظ	يُرِيدُ ظِلْمًا	
۷	ذ	س اور	فاتخذ سبيله	
۸	ر	ص میں	ما اتخذ صاحبة	
		ل میں	هُنَّ اطهر لَكُمْ	لیکن اگر "رے" (ر) کو فتح دیا جائے اور اس کا ماقبل
			المصير لا يُكَلِّفُ	ساکن ہو تو پھر ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً "والحمير لتر كبواها"
			والنَّهَارِ لَا يَاتِ	محض اسی ایک مثال میں
۹	س	ز میں اور	وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ	
		ش میں	الرَّاسِ شَبِيهَا	
۱۰	ش	س میں	ذی العرش سببلا	
۱۱	ض	ش میں	البعض شانهم	مگر جب کہ اس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔
۱۲	ق	ك میں	ينفق كيف يشاء	یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور
			اور خَلَقَكُمْ	ك کے بعد میم ہو۔

۱۳	ك	ق میں	رسل ربك قال نقدس لك قال	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو۔ لیکن اگر ک کا قبل۔ اسن ہوگا تو پھر ادغام نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ”وَتَرَكُوكَ قَائِمًا“ اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر قبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا۔ مثلاً ”لَقَوْلِ رَسُولٍ اور سبیل ربك“ لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا۔ لَقَوْلِ رَسُولٍ اور الی سبیل ربك لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً فَيَقُولُ رَبُّكَ مگر قال کا لام مشقی ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے دم ہوگا۔ جیسے قَالَ رَبِّ اور قَالَ رَجُلَانِ
۱۴	ل	ر میں	رُسُلُ رَبِّكَ	(مگر جب کہ اس کا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے۔ اور ابن الجزری نے اس کا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اس بارے میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے۔ اور پھر اسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں ہوگا لہذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کریں گے۔ مثلاً ”ابراہیم بینہ“۔
۱۵	م	یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے	اعلم بالشكرين يحكم بينهم اور مریم بھٹانا	لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے ”يحافون ربهم ان تكون لهم“ اور ”نحن“ کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے، تکرار نون ہونے، اُس کی حرکت لازم ہونے اور اس میں اس کی ثقلت کے وجہ سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائے گا مثلاً ”نحن له وما نحن لك“۔
۱۶	ن	ر میں اور ل میں	تَاذَنَ رَبُّكَ لَنْ نُوْمِنَ لَكَ	اگر اس کا ماقبل متحرک ہو تو

تنبیہ : ادغام میں بعض علماء کا اختلاف و اتفاق

دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اول یہ کہ ابو عمرو، حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور ان تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اور التقریب میں بالاستیعاب بیان کر دیا ہے اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو ”مالک لا تامنًا علی یوسف“ کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابو جعفر نے اُس کی قرائت بلا کسی اشارہ کے ادغام خض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ : قرآن میں ابو عمرو کے نزدیک حروف مثلین اور متقاربین کے ادغام کی تعداد

ابن الجزری کہتا ہے ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اس کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لَمْ یَسْكُنْ میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بِسْمِ اللّٰهِ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بِسْمِ اللّٰهِ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ ادغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہوگا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بِسْمِ اللّٰهِ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے۔

ادغام صغیر اور اس کی تعریف

ادغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس ادغام کی تین قسمیں واجب، مسمتوع اور جائز ہیں۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔

جائز ادغام صغیر: اس کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام، اس کا انحصار، اِذْ، قَدْ، تاء تانیث، ہل اور بل کے الفاظ میں ہے۔ اِذْ کے ادغام اور اظہار میں چھ حرفوں کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے :

(۱) ت: اِذْ تَبَرَّاء۔ (۲) ج: اِذْ جَعَلَ۔ (۳) د: اِذْ دَخَلْتَ۔

(۴) ز: اِذْ زَاغَتْ۔ (۵) س: اِذْ سَمِعْتُمُوهُ اور (۶) ص: اِذْ صَرَفْنَا۔

قَدْ کے ادغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔

(۱) ج: وَلَقَدْ جَاءَكُمْ۔ (۲) ذ: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا۔ (۳) ز: وَلَقَدْ زَيَّنَّا۔ (۴) س: قَدْ سَأَلَهَا۔

(۵) ش: قَدْ شَغَفَهَا۔ (۶) ص: وَلَقَدْ صَرَفْنَا۔ (۷) ض: فَقَدْ ضَلُّوا۔ (۸) قَدْ ظَلَمَ۔

تانیث کی ”تے“ میں چھ حرفوں کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے :

(۱) ث: بَعْدَتْ ثُمُودَ۔ (۲) ج: نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ۔ (۳) ز: خَبِثَ زِدْنَاهُمْ۔

(۴) س: انبَتَتْ سِجَابِلَ۔ (۵) ص: لَهَيْمَتْ صَوَامِعَ۔ (۶) ظ: كَانَتْ ظَالِمَةً۔

اور ہل اور بل کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حرفوں کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بل کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱) ز: بِلْ زَيْنَ میں۔ (۲) س: بِلْ سَوَّلَتْ میں۔

(۳) ض: بِلْ ضَلُّوا میں۔ (۴) ط: بِلْ طُيْعَ میں اور (۵) ط بِلْ طَسَّيْتُم میں۔

اور لفظ هَلْ حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے۔ جسے هَلْ ثَوَّابَ اور تاورن میں وہ دونوں مشترک ہیں جیسے هَلْ تَقْمُونَ، بِلْ تَاتِيهِمْ، هَلْ نَحْنُ، بِلْ نَتَّبِعُ اور دوسری قسم ایسے حرف کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں :

(۱) جَوَزِيلَ کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے او يغلب فسوف، ان تعجب فعجب، اذ هب فمن، فاذهب فان اور من لم

يتب فاو ليلك۔

(۲) یہی سورۃ البقرہ کے اندر ”يعذب من يشاء“ میں۔

(۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر ”اركب معنا“ میں۔

- (۴) یہی سورۃ سبا کے اندر ”مخسّف بهم“ میں۔
- (۵) ساکن رے، لام کے قریب۔ جیسے یَغْفِرْ لَكُمْ اور وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ۔
- (۶) لام ساکن میں ”مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ“ کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔
- (۷) ث ”یلهث ذلك“ کے ذوال میں۔
- (۸) وال ”من یرد ثواب“ کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے۔
- (۹) ذال ”من اتخذنّتم“ کی ت میں۔ اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی۔
- (۱۰) سورۃ طہ میں ”فنبذتها“ کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے۔
- (۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۃ غافر اور سورۃ دُخان کے اندر لفظ عدت میں۔
- (۱۲) لبثتم اور لبثت کی ث اُسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے۔
- (۱۳) ث کا ادغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ ”او ثمّوها“ میں۔
- (۱۴) دال کا ادغام ذال کے ساتھ تھبّہ قصّ کی سورۃ میں ”اذ ذکر“۔
- (۱۵) ن ملفوظی کا ادغام واؤ کے ساتھ ”یسر والقرآن“ میں۔
- (۱۶) ن کا واؤ ہی میں مدغم ہونا ”ن والقلّم“ کی مثال میں۔
- (۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اول میں ”طسّم“ کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ : واجب ادغام کی تعریف اور مثالیں

ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلین یا جنسین ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں ادغام کر دینا واجب ہے۔ دو مثال حرفوں کی مثالیں یہ ہیں : اضرب بعصاک - ربحت تجارتهم - قد دخلو - اذهب وقل لهم ہم من - عن نفس - یدرککم اور بوجہ - اور دو ہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں : قالت - طائفة - قد تبین - اذ ظلمتم - بل ران - هل رایتہ اور قل رب - مگر یہ وجوب ادغام اس وقت ہے جو کہ دو مثال حرفوں کا پہلا حرف حرف مد نہ ہو مثلاً قالوا وھم اور الذی یوسوس - اور دو ہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے ”فاصفح عنهم“ میں ہے۔

فائدہ : بعض علماء نے قرآن میں ادغام کرنے کو مکروہ جانا ہے

بہت سے لوگوں نے قرآن میں ادغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔ اس طرح پر ادغام کے بارے میں تین قول حاصل ہو گئے۔

تذنیب : نون ساکن اور تنوین کے چار احکام

دونوں مذکورہ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جاسکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی حصہ میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نون ساکن اور تنوین کے احکام۔ اور ان دونوں کے چار احکام ہیں : اظہار، ادغام، انقلاب اور اخفاء۔

اظہار : کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں : ہمزہ، ہاء، عین، حاء، غین اور خاء۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں : ینأون - من آمن - فانهار - من هار - جرف هار - أنعمت - من عمل - عذاب عظیم - وانحر - من حکیم حمید - فسینغصون - من غل - إله غیره - والمنخنقة - من خیر، قوم خصمون -

اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کہتے ہیں

ادغام : چھ حروف میں آتا ہے۔ دو حرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔ مثلاً فان لم تفعلوا، هذی للمتقین، من ربهم اور ثمره رزقا۔ اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے ان کے ساتھ بھی نون ساکن اور تونین کا ادغام ہوتا ہے یعنی نون، میم، ے اور واؤ کے ساتھ مثلاً عن نفس، حطة نغفر، من مال، ما من وال اور رعد و برق يجعلون -

اقلاب : صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف ”ب“ ہے جیسے انبئهم، من بعدهم اور صم بکم کہ مخفی کر کے پڑھی جاتی ہے

اخفاء : باقی ماندہ حروف (تجہی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور تفصیل ذیل میں :

ت - ث - ج - د - ذ - ز - س - ش - ص - ض - ط - ظ - ف - ق اور ک - اور ان کی مثالیں یہ ہیں : کنتم - من باب - جنات تجری - والانی من ثمره - قولاً ثقیلاً - انجیتنا - ان جعل - خلقاً جدیداً - انداداً - ان دعوا - کاساً دهاقاً - اندرتهم - من ذهب - وکیلاً ذریۃ - تنزیل من زوال - صعیداً زلقاً - الإنسائ من سوء - رجلاً سالمًا - انشره - ان شاء - غفور شکر - الانصار - ان صدو کم - جمالات - صفر - منضود - من ضل - وکلاً ضربنا - المقنطرة - من طین - صعیداً - ينظرون من ظہیر - ظلاً ظلیلاً - فانفلق - من فضله - خالداً فیہا - انقلبوا - من قرار - سمیع قریب - المنکر اور من کتاب کریم - اور اخفاء اُس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اس کے ساتھ غنہ کا ہونا لا بدی ہے۔

بتیسویں نوع (۳۲)

مد اور قصر

مد کا ثبوت حدیث سے

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اور اُس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ ”حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثني مسعود بن يزيد الكندي۔ قال ابن مسعود ؓ: ”أبى شخص کو قراءت سکھا رہے تھے، اُس نے کہیں پڑھا ”إِنَّمَا الصَّنَعَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ“ ارسال کے ساتھ۔ ابن مسعود ؓ نے یہ سن کر کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے۔“ اس شخص نے دریافت کیا، ”پھر اے ابا عبد الرحمن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟“ ابن مسعود ؓ نے جواب دیا، ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ اس کی قراءت ”إِنَّمَا الصَّنَعَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ“ بتائی ہے لہذا تم اس کو مد دے کر پڑھو۔“ یہ حدیث نہایت اچھی اور قابلِ قدر ہے اور اس کو مد کے بارے میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد اور قصر کی تعریف

مد اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے۔ اور طبعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبعی کو علیٰ حالہ قائم رکھنے کے نام ہے۔

حرف مد کی تین قسمیں

(۱) الف مطلقاً۔ (۲) واو ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ی ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو۔

مد کے دو اسباب

لفظی سبب : مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔

ہمزہ کا آنا : ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔

سکون کا آنا : لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔

ما قبل آنے کی مثالیں آدم۔ رای۔ ایمان۔ حاطین۔ اوتو اور المؤودة ہیں۔ اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اُولَئِكَ۔ شَاءَ اللّٰهُ۔ السَّوْءُ۔ مَنْ سَوءٍ اور یَصْنَعُ۔ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا۔ جیسے بِمَا اُنْزِلَ۔ يٰۤاَيُّهَا۔ قَالُوْا اٰمَنَّا۔ اَمْرُهُۥ اِلَى اللّٰهِ۔ فِىۤ اَنْفُسِكُمْ اور بِهٖ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ۔ اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اس کی وجہ سے دشوار حرف کو زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے۔

لازمی : یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اول کلمہ اور وسط میں پڑ جانے) میں متغیر نہیں ہوتا۔ جیسے الصّٰلِحِيْنَ۔ دَابَّةٌ اور اَلَمْ۔ اَتَحٰجُّوْنِیْ اور یاعارضی۔

عارضی : یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے مثلاً العباد - الحساب - نستعین - الرحیم اور یوقون - بحالت وقف اور فیہ ہڈی - قال لهم اور یقول ربنا - بحالت ادغام:

سکون کی وجہ سے مد ہونے کی علت : یہ ہے کہ دوساکن حروف کو باہم جمع کر سکنے کی قدرت حاصل ہو سکے اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔

ان مدوں کی بعض اقسام میں قرأء کا اختلاف اور اتفاق

ہمزہ متصل اور ذی الساکن کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذی الساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کو بغیر آواز کے بد نمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ پھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزہ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائد ہونا مانتا ہے۔ چنانچہ حمزہ اور ویش مد طولی کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مد صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر، کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مد صورت ابی عمر اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں۔

مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں

(۱) طولی مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطی باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا

(۲) مد ساکن کی مقدار : اور مد ذی الساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے۔ اور بعض لوگوں نے اس میں بھی تفاوت مانتا ہے۔

مد منفصل کے نام : مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجہ تسمیہ یہ ہیں :

(۱) مد الفصل : یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔

(۲) مد البسط : بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔

(۳) مد الاعتبار : اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔

(۴) مد حرف بحرف : یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا۔

(۵) مد جائز : اس لئے کہ اس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ ان سب کا ضبط اور یاد کر سکتا غیر ممکن ہے۔

مد منفصل کے سات مرتبے

اول : قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذات حرف کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر، ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانتا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔

دوم : قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (½ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔

سوم : دوسرے مرتبے سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک تو وسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اس کا ماثل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورہ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔

چہارم : مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اس کا اندازہ باختلاف اقوال چار، ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر ملحوظ اپنے سے ماقبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کو نقل کرتا ہے۔

پنجم : چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ، ساڑھے چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ویش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔

ششم : پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ہذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔

ہفتم : افراط کا مرتبہ۔ ہذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ویش کا معمول بہا تھا۔

مد کے مراتب کا اندازہ الفوں کی تعداد سے کرنا

ابن الجوزی کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی۔

مد سکون عارضی کی مقدار

مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجوہیں تخیل کی ہیں۔

معنوی سبب : نفی میں مبالغہ کا قصد

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔

مد تعظیم یا مد مبالغہ

اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے۔ جیسے ”لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ - لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ“ میں اور الاصحاب سے مد حمزہ منفصل کا قصر انہی میں وارد ہوا ہے یعنی الاصحاب مد حمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے۔ ”اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اُسی علت سے مد دیا کرتے ہیں۔“

”لا“ تبریہ کا مد

ابن الجوزی کہتا ہے حمزہ نے اس لام میں جو تبریت (برأت چاہنا) کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے ”لا رَبَّ فِيهِ - لَا شَيْعَةَ فِيهَا - لَا مَرَدَّ لَهُ - لَا حَرَمَ“ میں مبالغہ نفی کے بارے میں۔

مبالغہ نفی کے مد کی مقدار

مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القضا نے زور دیا ہے اور گاہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ جیسے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ“ اور لَا إِلَهُمْ عَلَيْهِ۔

ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اس کے اصل میں حمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور ان نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنادیا کہ قوی سبب کا عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ : جب مد کا سبب متغیر ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا، حمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ حمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً **هَؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ قَاوُنْ** اور البزری کی قراءت میں اور جس جگہ حمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے۔ مثلاً ”ہا“ ابی عمرو کی قراءت میں۔

قاعدہ : جب قوی اور ضعیف دو سبب یکجا جمع ہو جائیں تو کیا کیا جائے؟

جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار بنادیا جائے گا۔ اس اصل قاعدہ پر بہت سی مثالیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے **جَاؤْ اِذَا** اور **رَاى اَيْدِيْهِمْ** کہ اگر ان کو ورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور تو سط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو حمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر **جَاؤْ** اور **رَاى** پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ حمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد حمزہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

قاعدہ : قرآن کے مدات کی دس وجوہ

ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ”قرآن کے مدات دس وجوہ پر ہوتے ہیں :

۱۔ مد الحجز۔ اور یہ مد جائز ہے جیسے **اَلَّذِيْنَ** اور **اَلَّذِيْ** کیونکہ یہاں پر دو حمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہل عرب دو حمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور جاز (رکاوٹ) کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اس سے واقعی رکاوٹ حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ مد العدل۔ ہر ایک ایسے مشدّد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اس کا نام مد لازم مشدّد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ”الصّالین“ کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معادل ہے یعنی روک بنے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے۔

۳۔ مد التمكن۔ مثلاً **اولئک** اور **الملئکة** تمام ایسے مدات جن کے بعد حمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے حمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو۔

۴۔ مد بسط۔ اس کو مد لفصل بھی کہتے ہیں۔ جیسے ”**بِنَا اَنْزِلْ**“ میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔

۵۔ مد روم۔ جیسے ”**هَآ اَنْتُمْ**“ میں کہ یہاں **اَنْتُمْ** کے حمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملّین کرتے ہیں اور اس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو ”**هَآ اَنْتُمْ**“ کو حمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مد روم کی مقدار پڑھ الف کے برابر ہے۔

۶۔ مد الفرق - جیسے ”آلآن“ میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تا کہ اس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً ”الذاکرین اللہ“ میں۔

۷۔ مد البنية - جیسے مَا - دَعَا - نَدَاء اور زَكَرِيَّا میں کیونکہ یہاں اسم مد پڑتی ہے تا کہ اس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔

۸۔ مد المبالغة - جیسے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ میں۔

۹۔ مد البدل من الهمزة^۱ - جیسے آدَمَ . آخِرَ . اَمْنٌ میں اور اس کی مقدار بالا جماع ایک پورے الف کے برابر ہے۔ اور

۱۰۔ مد الاصل - افعال مدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے ”جَاءَ - شَاءَ“ اور اس مد اور مد البنية میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصور و مدودہ کے مابین فرق امتیازی کی غرض سے مد پڑتی ہوئے ہیں اور افعال مدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں۔



تینتیسویں نوع (۳۳)

تخفیف ہمزہ

تخفیف، ہمزہ کی وجہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح تخفیف سے کام لیا ہے۔

تخفیف ہمزہ میں اہل حجاز کی خصوصیت

یوں تو تمام اہل عرب تخفیفِ ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملکِ حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف نہ نظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابنِ فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرآۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔

یہ نظریہ غلط ہے کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے

ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطہ عاف بن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابو بکر ؓ نے اور عمر ؓ نے اور نہ خلفاء نے جزیں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاء رضی اللہ عنہم کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے۔“ ابوشامہ کہتا ہے ”اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا اور موسیٰ بن عبیدہ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے۔“ میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطہ ابی الاسود الدؤلی - ابی ذر ؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا ”یا نبی اللہ“ رسول پاک ﷺ نے یہ سن کر فرمایا ”لَئِنْ نَبِیَّ اللّٰہُ“ (ہمزہ کے ساتھ) وَلَئِنْ نَبِیُّ اللّٰہُ“ (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران راغبی اور غیر معتبر ہے۔“

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسبِ حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں :

تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں

اول : اُس کی حرکت نقل کر کے حرف ساکن ماقبل کو دے دینا : اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قند افلح میں دال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آگیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے ”يَكْنَاهُ ط اِنِّي طَلْتُ“ کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلاف دستور) حرف ”ه“ کو ساکن بنا کر ہمزہ ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکا ن کیا ہے۔

دوم : ابدال، یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا : مثلاً فتح کے بعد الف سے جس طرح وَاَمْرٌ اھلک میں اور ضمہ کے بعد و او ہے جس طرح یَوْمُنَّوں میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً بَحْث میں ابو عمرو اس کی قراءت یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تَسَاءِ ھا اور ارجہ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں ”تَوَدّٰی الیک“ ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً ”رءیا“ سورۃ مریم میں لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً ”یودہ“ میں۔

سوم : ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل کرنا۔

اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح (فتحة) میں متفق ہو جائیں تو الحزمیاں، ابو عمرو اور ہشام دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قالون، ہشام اور ابو عمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورہ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحزمیاں اور ابو عمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قالون اور ابو عمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں اور ہمزوں کی حرکت میں فتح اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل او نبشکم ، او نزل علیہ الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قالون اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور باقی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔

الدانی کا قول ہے ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے دوسرے ہمزہ کو داخل کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے۔

چوتھا : ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط (حذف) کر دینا : اُس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابو عمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے۔ جیسے ”هَوَلَاءِ اِنْ كَسْتُمْ“ میں ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بڑی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابو عمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتح میں اتفاق ہو۔ جیسے ”جَاءَ اَجَلُهُمْ“ میں ہے تو ورش اور قبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح ”لَوِیْسَاءُ لَوِیْسَاءُ“ کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابو عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بڑی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے ہیں اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ کے بارے میں اختلاف ہے پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مد متصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مد متصل قرار پائے گا۔



چونتیسویں نوع (۳۴)

قرآن کے تحمل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا اُمت پر فرض کفایہ ہے

اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشانی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواثر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔^۱ (خیر کم من تعلم القرآن وعلمہ)۔

اہل حدیث کے نزدیک تحمل^۲ کی صورتیں حسب ذیل ہیں :

شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا، شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے رو برو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔

مناولہ : یعنی ایک دوسرے سے لینا، اجازت یعنی سند حاصل کرنا، مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسوع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔

عرضیہ : یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو مگر قرأت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آسکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے رو برو قرأت کرنے کا مطلب اور قرآن پڑھنے کی دلیل

شیخ کے رو برو قرأت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قرأت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان مبارک سے سن کر سیکھا تھا۔ لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا کرنا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اُسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے۔ حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن ادا کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہ^۳ کی فصاحت اور اُن کی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کو اُسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح انہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُس کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے رو برو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہ رمضان المبارک میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبرائیل علیہ السلام کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دُور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قرأت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سبھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا۔ چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور انہوں نے صرف اپنی قرأت پر اکتفا نہیں کیا۔

شیخ کے سامنے قرأت کرنے کا طریقہ

شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قرأت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دودو اور تین تین شخص الگ الگ قرأت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔

زبانی یا مصحف سے دیکھ کر قرأت کرنا

اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قرأت کی جاسکتی ہے اور اب رہی یہ بات کہ یادداشت سے قرأت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قرأت کر لینا کافی ہے۔

فصل : قرأت کی تین کیفیتیں

اول تحقیق : اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع، ہمزہ کی تحقیق، حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد، حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر، اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کر دینے کے، وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُس کے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ متعلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کر لیں، رے کو مکرر بنادیں۔ ساکن کو متحرک کر لیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کر کے غغغنا لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ”کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پتھو تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قرأت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قرأت بھی ٹھیک نہیں رہتی“ اور اسی طرح ہر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ”نستعین“ کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قرأت تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قرأت کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ ابی بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ ابی بن کعب ؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرأت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأت الحدرد : (فتح جاء اور سکون دال وراء ہملہ کے ساتھ) ایسی قرأت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے، اختلاس کرنے، بدل، ادغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے، لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کر دیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں، غنہ کی آواز کو بالکل اُڑا دیں اور ان امور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قرأت کی صحت ہی جاتی رہے قرأت الحدرد ابن کثیر اور ابی جعفر اور ان لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

سوم قرأت تدویر : یہ قسم دونوں مذکورہ بالا اقسام، تحقیق اور حدرد کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ : ترتیل و تحقیق کے مابین فرق

ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأت ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأت تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل : تجوید کی ضرورت و اہمیت

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”حسودوا القرآن“ یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔

تجوید کی تعریف : قراءت کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہو سکے۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أُنْزِلَ فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ مَعْبُودٍ“ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو تجوید سے خطوائی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کے معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پر ادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

لحن کی تعریف : علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی انہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں جلی اور خفی۔ لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بد نما اور اتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصول قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

تجوید سیکھنے کا بہترین طریقہ

ابن الجزری کہتا ہے ”تجوید میں منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھالیں اور تجوید کا قاعدہ وقف، امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ، ترقیق اور تفخیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہنچانے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف، امالہ اور ادغام اور ہمزہ کی تعریضیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

ترقیق کا بیان

ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں، اُن کی تفخیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتح اور ضم دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تفخیم روا ہے، یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر

۱۔ جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن ام عبدہ کی قرأت پر ہونا لازم ہے۔

حروف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رائے ساکن کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مفخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے ۱۷ سترہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جو فیہ یعنی مدولین کے حروف کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروف متحرک کے مخارج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے ان لوگوں نے نون، لام اور رے کے مخارج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاسب کہتا ہے ”یہ سب باتیں از قبیلہ تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جدا گانہ مخرج ہے۔“

حروف کے مخرج معلوم کرنے کا طریقہ

فراء کہتا ہے ”از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدّد کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔“

حروف کے سترہ (۱۷) مخارج کا بیان

- پہلا : مخرج جوف ہے اس سے الف اور واؤ اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے مگر واؤ اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔
- دوسرا : حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔
- تیسرا : مخرج وسط حلق، عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔
- چوتھا : مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔
- پانچواں : مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔
- چھٹا : مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اُس کے قریب تر کا تالو کا حصہ، اس مخرج سے کاف کا نکاس ہوتا ہے۔
- ہفتم : مخرج زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسط زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم، سین اور رے کا خروج ہوتا ہے۔
- ہشتم : حرف ضاؤ مجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سر اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت، باختلاف اقوال۔
- نہم : حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔
- دہم : حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نیچا حصہ۔
- یازدہم : حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔

بار ہواں : مخرج طاء، دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دواگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور ان کے اخراج میں زبان اوپر تالو کی طرف چڑھتی ہے۔

تیر ہواں : مخرج حروف صغیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے، یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دواگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔

چود ہواں : مخرج ظ، ذ اور ث کا زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔

پندرہواں : مخرج بے، میم لور و او وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔

سولہواں : حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دواگلے دانتوں کے سرے ہیں۔

ستر ہواں : مخرج ضیثوم یعنی ناک کی جڑ اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

بعض قریب المخرج اور مرکب حروف کا ذکر اور ان میں باہمی فروق کا بیان

کتاب النثر میں آیا ہے ”ہمزہ اور ہا مخرج، انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے، عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس اور خالص رخاوة کے ساتھ منفرد ہے۔ عین اور خے مخرج، رخاوة، استعلاء اور انفتاح میں باہم شریک ہیں اور عین جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم، شین اور یے تینوں حروف مخرج انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور نقشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاوة میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ از روئے صفت جہر رخاوت، استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جدا گانہ اور ضاد استعلاء میں منفرد ہے۔ ط، ذال اور ت تینوں حرف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد، زے اور سین مخرج رخاوة اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچالے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالت انفرادان میں نہ تھیں اور جیسا مجانس، مقارب، قوی، ضعیف، مخم اور مرقق حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حروف کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مخم مرقق پر غالب آ جاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی، لہذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحت تلفظ کو استوار کر لے گا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔

تجوید کی تعریف میں قصیدہ

شیخ علم الدین نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُن ہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں۔

وَمَدَّ مَالًا مَدَّ فِيهِ لَوَانُ

اَوَانُ تَلَوُكَ الْحَرْفِ كَالسَّكْرَانِ

فَيَفْرِثُ سَامِعُهَا مِنَ الْغَثِيَانِ

فِيهِ وَلَا تَكُ مُخْخِيسَ الْمِيزَانِ

مِنْ غَيْرِ مَا بَهْرُو غَيْرِ تَوَانِ

اَوْ هَمَزَةٌ حَسَنًا اَوْ اَحْسَانِ

لَا تَحْسَبِ التَّجْوِيدَ مَدًّا مَغْرَطًا

اَوْ اَنْ تَشْدَدَ بَعْدَ مَدِّ هَمْزَةٍ

اَوْ اَنْ تَفُوهُ بِهَمْزَةٍ مُتَهَوِّعًا

لِحَرْفٍ مِيزَانِ فَلَا تَكُ طَاغِيًا

فَاِذَا هَمَزْتَ فَحَنِّ بِهٖ مُتَلَطِّفًا

وَامْلُو حُرُوفَ الْمَدِّ عِنْدَ مَسْكِنِ

”تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہئے اُس کو مد دیا جائے یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چنچا کر زبان سے نکالو یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبکائی) آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے ماش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے حرف کی ایک میزان ہے اس لئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے جس وقت حروف مد کی حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد نہ کرو یہ بات اچھی بات ہے“

فائدہ : قرأت قرآن میں بدعات مثلاً غنا (راگ) ترعید، ترقیص، قطریب، تحزین، تحریف وغیرہ

کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ”لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سُر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اول قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ ”وَأَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ“ تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا ”أَمَّا الْقِطَاطُ فَانِي سَوْفَ الْغَتَّاهَا لَغْنَا يُوَافِقُ عَيْنِي بَعْضُ مَا فِيهَا“ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے ”خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور ان لوگوں کے دل بھی جوان کی حالت کو پسند کرتے ہیں“ اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح تھر تھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ دیا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں ٹپکتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرف ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اچک اچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے۔

پھر ایک اور وضع قطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر ناواجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قراءت وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کر پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ ”أَفَلَا تَعْقِلُونَ“ کا تلفظ ”أَفَلَّا تَعْقِلُونَا“ حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ ”قَالُوا آمَنَّا“ کو ”قَالَ آمَنَّا“ حذف واو کے ساتھ پڑھتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل : قراءتوں کے الگ الگ اور سب کے اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت

پانچویں صدی تک سلف کا دستور قراءت

پانچویں صدی ہجری کے زمانے تک سلف صالحین کا یہ دستور (قراءت) تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت شخص ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنہوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا صرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے

یعنی قانون، ورش، خلف اور خلاد چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اک جائی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کو جمع کرنے میں قاریوں کے دو طریقے

قراءتوں کے اک^۱ جا کرنے کے بارے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔

اول جمع بالحرف : یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کر لیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجود قراءت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابل وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قراءت کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو منادیتا ہے۔

دوسرا طریقہ جمع بالوقف : یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسرے دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظهار میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

قراءتوں کو جمع کرنے کے لئے پانچ شرطیں

ابوالحسن قیامی نے اپنے تصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ ہیں :

(۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔

(۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کر لے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ”وصل نہ کر“ پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو استاد کو زک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کر لے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو استاد کو بتا دینا لازم ہے۔

(۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورش کی قراءت سے قبل قانون کی قراءت پڑھے۔

آخری شرط پر ابن الجزری کا اعتراض

ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کر لیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا۔

قراءتوں کو جمع کرنے میں تناسب کی رعایت

بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مند کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مشیع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہو سکتا ہے ورنہ معمولی مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔

حروف میں تداخل اور عطف کرنے کی بابت قاری کا فرض

ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا وسعت اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اُس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل ممکن ہو اُن میں سے ایک پر کفایت کر لے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہو سکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط بحث اور ترکیب تو نہیں آ پڑتی؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہو سکے تو اُسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے لیکن عطف نہ ہو سکے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرف خلاف کے موضع ابتداء کی طرف رجوع کر کے تمام وجوہ قراءت کا استیعاب کر لینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فرو گذاشت) ترکیب اور جو جہیں متداخل ہو چکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امر اول ممنوع، امر دوم مکروہ اور امر سوم معیوب ہے، اور زبان پلیٹ کر پڑھنے سے ایک اور قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔

قاری کو قراءتوں، روایتوں، طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں

کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدیں وجہ کہ اُن کی روایت اختیار کی رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جاسکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔

قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟

اس کی بابت صدر اوّل کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کر کے جس قدر وہ یاد کر سکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ الجزری کہتا ہے ”اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قرآن کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

فائدہ اول : قرآن کی آیت کو نقل کرنے کے لئے کسی سند کی ضرورت نہیں

ابن خیر کا بیان ہے ”اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کر سکتا۔“ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شخص سے قرآن کی قراءت نہ سیکھی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہو سکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازم ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موعود اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ذکر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنا دیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنادیا گیا ہے ہر زمانے میں اُس کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم : قرأت سکھانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری ہے

قرأت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلف اول اور صد ہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعے سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم : قرأت کی سند دینے کے لئے معاوضہ طلب کرنا

بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کر لی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر مہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جاسکتا ہے اور حاکم کے ذریعے سے شیخ کو بلا معاوضہ عطائے سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر مہوب نے جواب دیا، ”نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اجرت لینا جائز“ اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ”ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ مہوب نے جواب دیا ”طالب علم کے بددین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہو سکے گی۔“

قرأت کی تعلیم پر اجرت لینا

اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ”بے شک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے۔“ اور کہا گیا ہے کہ قرآن پڑھانے کی اجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔

حلیسی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیہ دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہؓ سے فرمایا ”اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو“ اور اُجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان بطور معاوضہ اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اُجرت کی شرط کر لے اس کو اُجرت کا لینا جائز ہے۔

تعلیم کی تین صورتیں

فقہ ابو الیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”تعلیم کی تین صورتیں ہیں، اول محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا، دوم تعلیم یا اُجرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا، لہذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔
شکل اول ماجور : (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور
دوسری شکل : اُجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر رائج ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالاجماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم : سند دینے سے پہلے طالب علم کا امتحان لینا

ابن بطان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت ان ہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قرأت کے محقق کے لئے فن قرأت کی کوئی کتاب حفظ کرنا ضروری ہے

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرنے اور خلاف واجب اور خلاف جائز کا فرق معلوم کر لے۔

فائدہ پنجم : قرآن کی قرأت انسانوں کی ماہ الا متیاز خصوصیت ہے

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے ”قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

پینتیسویں نوع (۳۵)

تلاوت قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ انہوں نے اپنی کتابوں ”تبیان“ اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آداب تلاوت بیان کئے ہیں اور اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جدا گانہ لکھا جائے اور اسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے۔ واللہ الموفق

کثرت سے قرآن کی قراءت اور تلاوت کرنا مستحب ہے

خود پروردگار عالم کثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے ”يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰهِ اَنَسَاءً اللّٰئِلِ ---“ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث آئی ہے کہ ”دو باتوں کے سواء اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہوگی اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پروردگار سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا اور کلام الہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا۔“

نبیؐ نے نبیؐ بی عاشر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ ”اپنے گھر والوں کو نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ۔“ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے۔“ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے ”ہر ایک دعوت دینے والے کے دست خوان پر لوگوں کا آنحضرتؐ کی بات ہے اور خدا کا خوان نعمت قرآن ہے لہذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو“ (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوان کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دوزخ میں آئے اور خدا کا خوان کرم قرآن ہے لہذا تم بھی اس سے حصہ لینے میں تامل نہ کرو)۔ عبیدہ الہکی کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے ”اہل قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کیا کرو، شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ۔“

مسئلہ : کتنی مدت میں قرآن ختم کرنا چاہئے

سلف صالحین مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے

دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں، اور ان کے بعد تین ختم کرنے والے اور پھر ان کے بعد دو پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر نبی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد و مسلم بن حراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے نبی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو انہوں نے فرمایا ”وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ، آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرے تو وہ عافرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تحریف کی آیت پڑھی تو دُعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے انہوں نے صحیح قرار دے کر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا“ اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے حضرت ابن مسعودؓ سے موقوف روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو“۔

حضرت ابو عبیدہ نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا اُمر معلوم ہوتا تھا۔ احمد اور ابو عبیدہ نے سعید بن المنذر سے (جو ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ”ہاں اگر تو اتنی قوت رکھتا ہے“ اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار، پانچ، چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عمل درآمد رہا۔ شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر“ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”دس دن میں پڑھا کر“ میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا“۔ اور ابو عبیدہ وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی حصصہ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟“ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں“ ابن حصصہ کہتا ہے میں نے عرض کیا مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کر“ اور بعد ازاں آٹھ، پھر دس، پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے کھول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں، کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں“۔

ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ”اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبرئیلؑ کے ساتھ قرآن کا دور کیا تھا“ مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ ”چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے“ احمد نے اس قول پر زیادہ زور دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے ”حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”چالیس دنوں میں“ اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں ”قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہذا جن لوگوں کو خوب غور و غوض کرنے سے غنی بنائیں اور علم و سوجھ بڑھتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکتا ممکن ہے اور ایسے ہی لوگ اشاعتِ علم دین، فیصلہ مقدمات یا

اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ : قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے

نودی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے روبرو میری اُمت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابوداؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جزام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا“ اور صحیحین میں آیا ہے ”قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانوں بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے۔“

مسئلہ : قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے

کیونکہ وہ ذکر میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا بُر تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، امام الحرمین کہتا ہے ”بے وضو شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضو ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضو توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ پاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسے ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔“

مسئلہ : قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے

اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزریں قراءت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نودی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قراءت مکروہ نہیں پھر نودی یہی بیان کرتا ہے کہ شععی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءت قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے، نودی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے۔

مسئلہ : قبلہ رُو ہو کر باطمینان قراءت کرنا

قراءت کے وقت قبلہ رو ہو کر خشوع و خضوع کے ساتھ بآرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ : تعظیم قرآن کے لئے مسواک کرنا

ابن ماجہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً اور بزار نے ان ہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہذا ان کو مسواک کے ذریعے سے صاف و پاک بناؤ“ میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ : قراءت سے پہلے ”اعوذ باللہ“ پڑھنا

خود پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے: **”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“** یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ قراءت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور اُن کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قول مختار میں تحوذ کی صورت (اعوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر ”السمیع العلیم“ بھی بڑھایا کرتی تھی۔ اور حمزہ سے ”اسْتَعِذْ، نَسْتَعِذْ اور اِسْتَعِذْتُ کے الفاظ مروی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے ”اعوذُ بِاللّٰهِ الْقَادِرِ مِنَ الشَّيْطَانِ الْعَادِرِ“ کہنا منقول ہے۔

ابی اسماعیل سے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے ”اعوذُ بِاللّٰهِ الْقَوِي مِنَ الشَّيْطَانِ الْغَوِي“ اور ایک گروہ سے منقول ہے ”اعوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“ اور دوسرے سے منقول ہوا ہے ”اعوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ“ اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔ طوایف اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے ”استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھالے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔

ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے ”آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے، پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسواء مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے باواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابوشلمہ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے رو برو کیا جائے گا۔ کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نماز عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے باواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش بر آواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغاز قراءت کی خبر بھی نہ ہوگی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو کے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہ ہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں۔

اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں اختلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔ لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور اُن میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دسترخوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ : ہر سورۃ کے شروع میں ”بسم اللہ“ پڑھنا

یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا رہے۔ سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ کثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔ فراء کا قول ہے ”الیہ یُردُّ علم الساعة... اور ھُوَ الَّذِیْ اَنْشَأَ جَنَّاتٍ...“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحات آتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے ”اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جہمیری نے اس کا قول رد کر دیا ہے۔“

مسئلہ : قرأت میں نیت کرنا

قرأت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کر لے چاہے اس نے وقت بھی معین کر لیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قنولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ : قراءت کی آیت میں ترتیل کرنا

قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے خود پروردگار جل شانہ فرماتا ہے ”وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا“ اور ابوداؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی آپ ﷺ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے۔ بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے رسول اللہ ﷺ کی قرأت کی بابت استفسار کیا گیا تو انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی“۔ پھر انہوں نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ الرحمن اور الرحیم، سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے کسی شخص نے کہا ”میں (قرآن کے حزب) کے مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں“ ابن مسعودؓ نے کہا ”جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ ان کی استخوانِ گلو کے نیچے نہیں اترتا، کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اس پر جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا“۔ اور آجری نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ تو تم اُسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو، اُس کی عجیب باتوں کے پاس رک جاؤ اور اُس کے ذریعے سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے۔“

اور اسی راوی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن) بہشت میں داخل ہوتے وقت (کہا جائے گا تو قرآن پڑھتا اور) (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اُسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ، بے شک تیری منزل (بہشت میں) اُسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے۔“ اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے ”علماء نے بہت زیادہ تیزی کے ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔ علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسواء اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے“ اور کتاب النشر میں آیا ہے

”اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی فیض ہوگی۔“

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اس کے الفاظ پڑھ کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب و لہجہ سے عظمت و جلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت اس کے معانی سمجھنا ان پر غور کرنا

یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اس کے معانی سمجھنے اور ان کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ ہے کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے، قال اللہ تعالیٰ ”کَسَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِّسَانًا مُّبَارَكًا“ اور ارشاد فرمایا ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ“ تذکر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اس کے معنی پر غور کرتا ہوا آیت کے مطلب کو سمجھے، احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اس سے جو کچھ تصور ہوئے ہیں ان کی عذرخواہی کر کے معافی مانگے، کسی رحمت کی آیت پر گزر رہو تو خوش ہو جائے اور دُعائے اور دُعائے کے ساتھ اپنی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ کرے اور عظمت کرے اور دُعائے کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے۔ مسلم نے حضرت حذیفہ ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرۃ شروع کر کے اُسے تمام کیا، پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی تو آپ سبحان اللہ کہتے، سوال کی آیت پڑھتے تو دُعائے مانگتے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے۔“

ابوداؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک شب کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ البقرۃ پڑھی اسی طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو زک کر دُعائے مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے۔ ابوداؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص ”وَالْيَسِينَ وَالزَّيْنُونَ“ کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے (بَلِّغْنِي وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ) اور جو شخص ”لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِيَامَةِ“ کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ ”أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّئَ الْمَوْتَىٰ“ تک تو وہ کہے ”بَلِّغْنِي“ یعنی بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ“ تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے ”أَمَّنَّا بِاللَّهِ“ ہم لوگ خدا پر ایمان لائے۔“

اور احمد اور ابوداؤد نے حضرت ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ“ پڑھا کرتے تو فرماتے تھے ”سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَىٰ“ ترمذی اور حاکم نے جابر سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ ؓ کے پاس تشریف لائے اور ان کو سورۃ رحمن ”مِنْ أَوَّلِهَا إِلَىٰ آخِرِهَا“ پڑھ کر سنائی اور صحابہ ؓ اُس کو سن کر خاموش رہے یہ حالت

۱۔ ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تاکہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

۲۔ پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟

۳۔ پاکی بیان کرنا۔

مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے اس سورۃ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے ”وَلَا بِشَيْءٍ مِنْ نِعْمِكَ رَبَّنَا نَكْذِبُ فَلَكَ الْحَمْدُ“ اور ابن مردودہ، دیلمی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ“ پر بھی اور اس کے بعد کہا ”اَللّٰهُمَّ اَمَرْتُ بِالْذِّعَاءِ وَتَكَفَّلْتُ بِالْاِجَابَةِ لَبَّيْكَ اَللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ اَشْهَدُ اَنْكَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَدَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُؤَلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ كُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنَّ وَعْدَكَ حَقٌّ وَلِقَاءُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ اَيُّهُ لَا رَيْبَ فِيْهَا وَاَنْتَ تَبْعُثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ“۔

اور ابوداؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”وَالصَّالِحِينَ“ پڑھ کر اس کے بعد ”آمین“ کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی ”اور طبرانی نے اسی حدیث سے ”قَالَ اَمِيْنُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ“ کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو ”قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِيْ اَمِيْنُ“ کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابوعبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ ”جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی“ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے۔ نووی کہتا ہے کہ آداب تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ“، ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوْلَةٌ“ یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کر لے اور خفی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

مسئلہ : کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنا

کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے حضرت ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت تکرار کرتے کرتے صبح کر دی ”اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ“۔

مسئلہ : قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا

قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو اُس کو روئی صورت بنالینا چاہئے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے ”وَيَسْخَرُونَ لِفَاقَتِهِمْ ذُفَانٌ يَّكُونُ“ اور صحیحین میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے رو برو قراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ”ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں“ اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مروی عامروی ہے کہ ”بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا آئے تو رونے کی صورت بنالو“ اور اسی کتاب میں عبد الملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رونے سکو تو رونے کی صورت بنالو“۔ اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ”تم لوگ قرآن کو رنج والم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے۔ طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی

۱۔ اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

۲۔ بارالہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں، میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے نہ جتا گیا اور نہ تیرا کوئی کنبہ ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے، جنت حق ہے، دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا۔

۳۔ آپ نے تین مرتبہ آمین کہی۔ ۴۔ اور منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں۔

اچھی ہے جو قرآن کو غنائک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق^۱ و عہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونائیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ و زاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ : قرأت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی

قرأت میں خوش آوازی اور لب و لہجہ کی درستی مسنون ہے۔ ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کے لئے کافی ہے^۲ ”زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ“ اور دارمی کی روایت میں اس کے الفاظ یوں آئے ہیں^۳ ”حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا“ بزار وغیرہ نے حدیث^۴ ”حَسِّنُ الصَّوْتِ زِينَةُ الْقُرْآنِ“ کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔ پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے۔ اور الحان (راگ) کے ساتھ قرأت کرنے کے بارے میں امام شافعی نے کتاب مختصر کے اندر اس کے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ریح الخیری کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔

رافعی کا قول ہے، جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قرأت کرنا ان ہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتنہ اور الف، ضمہ اور واو اور کسرہ سے بے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قرأت کرنے میں کوئی کراہت نہیں، کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے ”اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ بالا صوت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار اور سننے والا مبتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قرأت کے سید ہے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعی نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے“۔ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے ”تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیت کے پابندوں کی طرح ٹکٹری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی اتخوان گلو کے نیچے نہ اترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے“، (دھوکے میں مبتلا ہوں گے)۔ اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے خوش آواز شخص سے قرأت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قرأت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دور کے ساتھ قرأت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قرأت کرے۔

مسئلہ : قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ کرنا

قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ ”قرآن کا نزول تہنیم کے ساتھ ہوا ہے“ حلیمی کہتا ہے ”اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قرأت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح سوچدار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالی کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔

۱ قول و قرار۔ ۲ تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعے سے قرآن کو زینت دو۔

۳ تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنایاؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن و بلا کرہتی ہے۔

۴ آوازی کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

مسئلہ : باواز بلند قرات کی جائے یا آہستہ؟

بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو باواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ”اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جبر (باواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے“۔ اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد، ترمذی اور نسائی کی حدیث ”قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالاعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا باہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند“ ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ”ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی باواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسواء ہر صورت میں باواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے۔ پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمتنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی، نیز اس کی ہمت رو بہترتی رہتی ہے۔

جمع مابین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو باواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد فرمایا ”خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو“ اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہو کر باواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور باواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔

مسئلہ : مصحف کو دیکھ کر قرات کی جائے یا حافظہ سے؟

مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ”ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلف بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں، جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے، میں کہتا ہوں مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس النقی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ”بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں“ اور ابو عبیدہ نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے ”جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے وہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے“ اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعود سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ ”اَدْبِسُوا النَّظَرَ فِي الْمُصْحَفِ“ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے۔ اور ابن عبدالسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الہی پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں بھی ممکن نہیں۔

مسئلہ : قرأت کرنے میں بھول جائے تو کیا کرے؟

کتاب بتایاں میں آیا ہے ”اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ مخفی اور بشر بن ابی مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا ”اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ”فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟“ اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا۔ ابن ماجہ بیان ہے ”جس وقت قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ”ی“ ہے یا ”ت“ تو اُسے ”ی“ پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ مہموز یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتح کے ساتھ قراءت کرے کیونکہ فتح کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں عبدالرزاق نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے ”جس وقت تم کوئی اور ت میں اختلاف پیش آئے تو اُس کو ”ی“ بنا کر قرآن کی تذکیر کرو۔“

ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مؤنث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممنوع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مؤنث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے ”النَّارُ وَعَذَابُ اللَّهِ“، ”إِنْفَتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ“ اور ”قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ“ وغیرہ اور جبکہ مؤنث غیر حقیقی کو مذکر بنادینے کا ارادہ محال ہے تو مؤنث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مؤنث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہو ان میں غلبہ تذکیر کا ارادہ ٹھیک نہیں اترتا۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَالنَّحْلُ بَاسِقَاتٍ“ اور ”أَعْحَازُ نَحْلٍ خَاصِرٍ ط“ میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مؤنث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے ”أَعْحَازُ نَحْلٍ مُنْقَعِرٍ ط“ اور ”مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا“ کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول میں ”ذکروا“ سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ اُن کا مقصود ”ذَکَرُوا“ سے نصیحت کرنا اور دُعا کرنا ہے۔ جیسے کہ خداوند کریم نے خود ”فَذَکَّرَ بِالْقُرْآنِ“ فرمایا ہے لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جردینے والے حرف کو حذف کر دیا ورنہ اصل میں ”ذَکَّرَ النَّاسَ بِالْقُرْآنِ“ کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظ قرآن پر آمادہ بنا دینا کہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ”بات وہی ہے جس کی طرف ثعلب گیا۔“ یعنی یہاں پر بھی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اُس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جاسکے جیسے ”وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ میں ہے تو اُس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور انہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے ”يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ“ اور یہ بات غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ : کسی سے بات کرنے کے لئے قرأت کو بند کر دینا

کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیی کہتا ہے ”اس واسطے کہ کلام اللہ پر اُس کے ماسواء کے کلام کو ترجیح دینا بُرا ہے۔“ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ”ابن عمر رضی اللہ عنہما جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اُس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے“ اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا، کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ : غیر عربی زبان میں قرآن کا (خالص) ترجمہ پڑھنا

عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمہ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگر وہ نہ تو اسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے، ابو یوسفؒ اور محمدؒ اُن کے دوسا تھیوں نے عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے لیکن بزدوی کی شرح میں آیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور انہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرا دی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آ سکتا۔ کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا ”پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟“ انہوں نے جواب دیا ”یہ بات یوں نہیں، اس واسطے کی تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مراد عیاں کی جاسکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اُسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں توضیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

مسئلہ : قراءت شاذ کا پڑھنا

قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبد البر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن مہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سواء دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنی روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنی روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ : مصحف کی ترتیب کے مطابق قراءت کرنا

بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المذہب میں آیا ہے ”یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روز جمعہ فجر کی نماز میں ”آتم تنزیل“ اور ”هل ائی“ کی صورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر صورتوں میں تفریق کی جائے یا اُن کو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخر سے اول تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول پھر پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی صورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو تو انہوں نے جواب دیا ”اُس شخص کا قلب الٹا ہے۔“

اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبید نے حضرت سعید بن المسیبؓ سے روایت کیا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بلال! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے“ بلالؓ نے جواب دیا ”میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا

”تم سورۃ کو مجھ سے اس کی حالت پر قراءت کیا کرو“ یا اسی کی مانند کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے (بدوں آخرہ موصول ہے) اور ابو عبیدہ ہی نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا ”جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو“ اور اُسی نے کہا ”حدثنا معاذ عن ابن عوف“ ابن عوف نے کہا ”میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا ”تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے۔“

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھنا شروع کر دو اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ، یہاں تک کہ اس کو ختم کر لو۔“ اور ابن ابی اہمدیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”صحابہ رضی اللہ عنہم اس بات کو بُر تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں۔“ ابو عبیدہ کہتا ہے ”ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکورہ بالا میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا شروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آگیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا“ اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہی کا قول ہے ”اور سب سے اچھی حجت یہ ہے جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبرائیل علیہ السلام سے اخذ کیا تھا لہذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے ”خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے۔“

مسئلہ : قراءت کو پورا ادا کرنا اور دو قراءتوں کو باہم ملانا

حلیٰ کہتا ہے ہر ایک حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے ”جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے۔ جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ”اور درست یہ ہے کہ کہا جائے“ اگر اس شکل میں دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص ”فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ کو ”آدم“ اور ”کَلِمَاتٍ“ دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سواء دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہوا اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں۔ اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر سبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

مسئلہ : قراءت کو خاموشی سے سُننا

قراءت قرآن کا سُننا اور اس وقت غل و شور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“۔

مسئلہ : آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا

آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل :

الاعراف، الرعد، النحل، الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان، النمل، آل عمران، تنزیل، فصلت، اذا السماء انشقت اور اقراء باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغریس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ : قرأت قرآن کے مختار اور افضل اوقات

نووی کا قول ہے قراءت کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب و عشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رقاۃ کے واسطے سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ، اُس کے بعد پیر، اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینے میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں۔ اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ دارمی نے سند حسن کے ساتھ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دُعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرنا چاہے تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دُعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احواء العلوم میں آیا ہے، دن کے آغاز کا ختم قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے۔ شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز مغرب کی دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کے وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ : ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا

ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے، اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دُعائیں مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ کو مجاہد نے بلوایا بھیجا اور

میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی الملتہ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن ابی الملتہ دونوں نے مجھ سے کہا ”ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت زعا قبول کی جاتی ہے۔ مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”صحابہ رضی اللہ عنہم ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے“ اور مجاہد کہتا ہے کہ ”ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے“۔

مسئلہ : سورۃ الضحیٰ سے آخر تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا

سورۃ الضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمہ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ”میں نے عکرمہ بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ”میں نے اسماعیل بن عبد اللہ الحکی کے رد برو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ الضحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا ”(یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو“۔ پھر میں نے عبد اللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور انہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ”میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی انہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رد برو قراءت پر بھی حکم دیا اور کہا ”میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ انہوں نے (ابن عباس رضی اللہ عنہ) نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے رد برو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے“۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوفاً روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسری وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے اور اسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بڑی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ”مجھ سے بڑی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعی نے کہا ”اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا“۔

حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے ”حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا“ اور ابوالعلاء الہمدانی نے الہزی سے روایت کی ہے کہ ”اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا ترک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ”محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اُن کا خدا ایذا ہو گیا ہے“۔ اُس وقت سورۃ الضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ”یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جاسکتا“۔ حلیسی کا بیان ہے ”تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے، یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ”اللہ اکبر“ کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی تفسیر میں یوں ہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین ”اللہ اکبر“ کہنا چاہئے اور پچھلی سورۃ کے اخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتے کے ذریعے سے جدا کر دے۔

حلیسی کہتا ہے لو جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ”اور قاریوں کا تکبیر کے ابتداء کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ الضحیٰ کے اول سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اول میں کہی جائے یا اُس کے اخیر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے یا جدا؟ اور وصل ہوگا تو اول سورۃ میں یا سورۃ کے اخیر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا اخیر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامہ نے کی ہے۔

مسئلہ : ختم قرآن کے بعد دعا مانگنا

ختم کے قرآن کے بعد دعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہ ؓ سے مرفوعاً آئی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دعا ہے“ شعب الایمان میں اُس کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی۔“

مسئلہ : ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا

ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے۔

”احب الاعمال الى الله تعالى الحال المرحل الذي يضرب من أول القرآن الى آخره كلما احل ارتحل“ اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباس ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت ”قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ پڑھ چکے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرۃ میں سے بھی ”اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ“ تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم القرآن کی دعا فرما کر اٹھتے تھے۔

مسئلہ : ختم قرآن کے وقت سورۃ ”الاخلاص“ کی تکرار کرنا

امام احمد سے مروی ہے کہ انہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ لہذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ما حاصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پری ہو جائے جس طرح عیسیٰ نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ : قرأت قرآن کو ذریعہ معاش بنانا

قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعے سوال کیا کریں گے بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے ”جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی۔“

مسئلہ : ”میں فلاں آیت بھول گیا“ کہنا

یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

۱۔ خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابل پسند یہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

مسئلہ : میت کو قرأت کا ایصال ثواب

امام شافعیؒ کے مساوا باقی تینوں امام میت کو قرأت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قول تعالیٰ "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ" سے استناد کرتے ہیں۔

فصل : قرآن سے اقتباس کرنا

اقتباس کی تعریف

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کر لیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کر دیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔

قرآن سے اقتباس کرنے کے جواز و عدم جواز پر مالکیہ اور شوافع کی رائے

اس کے متعلق ابن عبد السلام کی رائے

مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت بُرا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو معتقدین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا یا جو داس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور و شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا بالبدلتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرورت کوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبد السلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان کی حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں "وَجْهْتُ وَجْهِي لِلدِّينِ وَالْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ" اور آپ نے دُعا کے موقع پر فرمایا "اللَّهُمَّ قَالِقِ الْأَصْبَاحِ وَجَاعِلِ اللَّيْلِ سَكْنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا لِّفَضْلِ عَنِّي الدِّينِ وَأَعْنِي مِنَ الْفَقْرِ" اور ابو بکرؓ کے ایک بیان میں سیاق کلام کے مابین آیا ہے "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے "قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ، ثناء اور دُعا کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔

نظم و شعر میں قرآن کی تضمین

قاضی ابوبکرؒ نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاضؒ نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جا بجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقرئؒ الہیسی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعہ میں بیان کیا ہے کہ "خطبوں، وعظوں اور مدح رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل و اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعہ میں آیا ہے۔

اقتباس کی تین قسمیں

اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں : مقبول۔ مباح۔ مردود۔

مقبول : وہ اقتباس ہے جو خطبوں، وعظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور

مباح : وہ اقتباس ہے جو کہ غزل، خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے

مردود : تیسری یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مروان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا ”إِنَّ إِلَيْنَا آيَاتُهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ۝“ اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے ۔

أَرْخَى إِلَيَّ عُشًّا قَهْ طَرْفَهُ هِيَهَاتَ هِيَهَاتَ لِمَا تَوْعَدُونِ
وَرَدَفَهُ يَنْطِقُ مِنْ حَلْفِهِ لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ

امام ابو منصور کے اشعار میں قرآن کی تضمین اور اس پر تبصرہ

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم ہے حد اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبد القادر بن طاہر اسمعی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں :

يَا مَنْ عَدَى ثُمَّ اعْتَدَى ثُمَّ اعْتَرَفَ ثُمَّ انْتَهَى ثُمَّ ارْغَوَى ثُمَّ اعْتَرَفَ

”اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا ،

اس کے بعد وہ رُک گیا اور نادام ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا“

إِبَشِّرْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِي آيَاتِهِ إِنَّ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

”تو خدا کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے ،

اگر وہ لوگ باز آجائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرما دے گا“

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آدم خن کی دھن پر جاوے جاتا ہیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر استاذ ابو منصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابو القاسم بن عساکر۔ میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اس کے بھائی شیخ بہاء الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیز گاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔

دیگر علماء کے اشعار میں قرآن کی تضمین کا وجود

میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابو القاسم رافعی ہیں کہ اُنہوں نے

اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے :

الْمُلْكِ لِلَّهِ الَّذِي عَنَتِ الْوُجُوهُ لَهُ وَذَلَّتْ عِنْدَهُ الْأَرْبَابُ
مُتَفَرِّدًا بِالْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ تَجَادَلُوهُ وَخَابُوا
دَعْوَهُمْ وَزَعَمَ الْمُلْكُ يَوْمَ غُرُورِهِمْ فَسَيَعْلَمُونَ عَذَابَ الْكُذَّابِ

”ملک اسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل و خوار ہیں۔ وہ ملک و حکومت کا تہا
دعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے عداوت کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یوں ہی رہے دو کیونکہ کل اُن کو
خود ہی معلوم ہو جائے گا کہ جھوٹا کون تھا؟“

اور بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔

سَلَّ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاتَّقَهُ فَإِنَّ التَّقَى خَيْرٌ مَا تَكْسِبُ
وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَصْنَعْ لَهُ كَيْدًا فَخَيْرٌ لَكَ مِنَ الْكَيْدِ
”خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر، کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے“

جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کار سازی کرتا ہے، اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا۔“

قرآنی آیات کو عام بات چیت یا ضرب الامثال کی طرح استعمال کرنا

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں، ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تیان
میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ نخعی کی نسبت بیان کرتا ہے کہ قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ
متاثر کرنا (تعبیر کرنا مراد لینا) بڑا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو۔

حضرت عمر ابن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ التین قراءت فرمائی اور
”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ کو بہت بلند آواز سے ادا کیا۔ اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص حضرت علی ؓ
کے پاس آیا اور حضرت علی ؓ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا ”لَيْسَ أَشْرُكَكَ لَيْسَ حَظُّكَ عَمَلُكَ“ اور حضرت
علی ؓ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا ”فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ“ پس تو صبر کر بے شک خدا کا
وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل
بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفر نامہ کے
فوائد میں ذکر کیا ہے۔

الفاظ قرآن کو نظم وغیرہ میں استعمال کرنا

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے
کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مَجَازٌ حَقِيقَتُهَا فَاعْبُرُوا وَلَا تَعْمُرُوا هُوَ نُوْهَا تَهْنِ

۱۔ اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

وَمَا حَسَنَ بَيْتَ لَهُ زُحْرَفٍ تَرَاهِ إِذَا زُلْزِلَتْ لَمْ يَكُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب بنا ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا ”تم مجھ کو یہ بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟“ (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سواء کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا ”بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ۔“

خاتمہ : قرآن کی ضرب الامثال میں کمی بیشی کرنا

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول ”فادخلنی بیتاً اخرج من الثابت وواہی من بیت العنکبوت“ برا تصور کیا گیا ہے۔ کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ ماکد کیا ہے اُن سے ایچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ دَاخِلَ کر کے اَوْھَنَ اَفْعَلَ تَفْصِيل کا صیغہ وھن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اَنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے۔ اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی سِخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٰ اَنْ يُّضْرَبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے ”لَوْ كَانَتِ الدُّنْيَا تَرْدُ عِنْدَ اللّٰهِ خَنَاحَ بَعُوْضَةٍ“ اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مجھ سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔

میں کہتا ہوں بہت سے لوگوں نے اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد ”فَمَا فَوْقَهَا فِي الْحَسَةِ“ یعنی مجھ سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَا فَوْقَهَا یعنی مجھ سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔



۱۔ بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے، مجھ کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

۲۔ اگر دنیا کو خدا کے نزدیک ایک مجھ کے برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

چھتیسویں نوع (۳۶)

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

غرائب القرآن پر تصانیف

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابو عبیدہ، ابو عمر الزہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابو بکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگا تار محنت میں لکھا تھا۔ بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے۔ ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے ”میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ ”قال اهل معانی“ (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنہوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج، فراء اور خفش اور ابن الانباری وغیرہ۔

اس فن کی اہمیت

غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ یہی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے لے ”اعْرِضُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ“ اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سے بھی یہی روایت کرتا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں دس بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحو کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔

غرائب القرآن کو معلوم کرنے کا طریقہ

جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو انتقال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی اُن ہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔

غرائب القرآن سے صحابہ رضی اللہ عنہم کی لاعلمی

ابو عبیدہ نے کتاب الفصائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”وَفَايَكُهُ وَابًا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں

جسے میں جانتا نہیں ہوں۔“ حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب نے برسر منبر ”وَفَا كَيْفَهُ وَآبَا“ کو پڑھ کر فرمایا اس ”فَا كَيْفَهُ“ کو تو ہم جانتے ہیں مگر ”اب“ کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا ”ان هذا لهو الكلف يا عمر“ یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور ناقابل برداشت امر ہے۔

اور مجاہد کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا مجھ کو ”فَاطِرُ السَّمَوَاتِ“ کے معنی نہیں معلوم تھے۔ پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرا نشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنویں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور اُن میں سے ایک نے بیان کیا ”أَنَا فَطَرْتُهَا“ یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا“ اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ ”وَحَسَنًا مِّنْ لَّدُنَّا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”میں نے اس کو حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور انہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا“ اور عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا کی قسم نہیں جانتا کہ ”حَسَنًا“ کے کیا معنی ہیں“ اور فریابی نے روایت کی ہے ”حَدَّثَنَا اسرئیل“۔ حدیث اسماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباسؓ کہ انہوں نے کہا ”میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو ”غَسَلِينَ، حَنَانًا، آوَاهُ اور الرَّقِيمُ“ کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ ”رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا.....“ کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزید کی بیٹی کا یہ قول سنا ”تعالِ اَنَا بَعْدَكَ“ یعنی آ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھے معلوم نہیں کہ ”غَسَلِينَ“ کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ رقوم ہے۔

فصل : مفسر کے لئے اس فن کے علم کی ضرورت

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء، افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجت مند رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ہے ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم، قزاز کی کتاب الجامع، جوہری کی صحاح، فارابی کی الباع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کرافعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ، ابن الظریف اور قسطلی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطاع کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔

غرائب القرآن کی تفسیر جو ابن ابی طلحہ کے طریق پر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے

میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع کرنے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں۔ کیونکہ انہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں۔ چنانچہ میں ذیل میں ان ہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباسؓ سے روایت کئے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے ثنی نے بیان کیا، ان دونوں نے کہا حدیث ابوصالح عبد اللہ بن صالح، حدیث معاویہ بن صالح، عن علی بن ابی طلحہ اور علی بن ابی طلحہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسب ذیل معنی فرمائے)

سورة البقرہ سے لے کر آخر قرآن تک قرآن میں استعمال ہونے والے غرائب القرآن کی تفصیل اور ہر لفظ کے علیحدہ علیحدہ معنی

”يُؤْمِنُونَ يُصَلُّونَ“ (تصدیق کرتے ہیں) يَغْمَهُونَ، يَتَمَذُّونَ۔ مَطَهَّرَةٌ مِنَ الْقَذَرِ وَالْإِذْيِ (گندگی اور خُس و خاشاک سے پاک بنا کر غلطاں و پچپاں کئے جاتے ہیں)۔ الْخَاشِعِينَ۔ المصدقين بَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ۔ نِعْمَةٌ (نعمت ہے)۔ وَقَوْمُهَا الْخَنِيطَةُ (گندم) الْأَمَانِيُّ أَحَادِيثُ (باتیں) قُلُوبُنَا غُلْفٌ فِي غِطَاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مَا نَنْسَخْ نُبَدِّلْ (ہم تبدیل نہیں کرتے) اَوْنَسْنَا هَا۔ نَرَكْهَا فَلَا نَبْدِلُهَا (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَةٌ۔ يَتَوَبُّونَ إِلَيْهِ ثُمَّ يَرْجِعُونَ (وہاں جا کر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) خَنِيفًا۔ حَاجٌّ (حج کرنے والے) شَطْرَهُ نَحْوُهُ (اُس کی طرف) فَلَا جُنَاحَ فَلَا حَرَجَ (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ۔ عَمَلُهُ (شیطان کے کام) اِهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ۔ ذَبْحٌ لِلطَّوَاعِيتِ (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) ابْنِ السَّبِيلِ۔ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِينَ (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اُترتا ہے) إِنْ تَرَكَ خَيْرًا۔ مَالًا (مال) جُنُفًا۔ اِنَّمَا (گناہ) حُدُودُ اللَّهِ۔ طَاعَةُ اللَّهِ (خدا کی فرمانبرداری) لَا تَكُونُ فِتْنَةً شَرْكَ، فُرْصَ۔ أَحْرَمَ (حرام بنایا گیا) قُلِ الْعَفْوَ مَا لَا بَيْنَ فِي أَسْوَائِكُمْ (جو چیز تمہارے دلوں میں عیاں نہ ہو) لَا عَتَاكُمْ۔ لَا حَرَجَكُمْ وَضَيِّقَ عَلَيْكُمْ (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمْسُوهُمْ أَوْ تَقْرَضُوا۔ الْمَسَّ الْحِمَامُ وَالْفَرِيضَةُ الصَّدَاقُ (س کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِيهِ سَكِينَةٌ رَحْمَةٌ (اُس میں رحمت ہے) سَنَةً نُّعَاسَ (اُٹکھ) وَلَا يَكُونُهُ يَنْقُلُ عَلَيْهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٍ۔ حَجَرٌ صَلْدٌ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مَتَوَيْتُكَ مُبِينَتِكَ (تجھے موت دینے والا) رَيْثُونَ۔ جُمُوعٌ (جماعتیں) حُوبًا كَبِيرًا اِنَّمَا عَظِيمًا (بہت بڑا گناہ) رِبْحَلَةٌ مَهْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوا اخْتِبَرُوا (آزمائے) اُنْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صَلَا حَا (خوبی) كَلَالَةٌ۔ مَنْ لَمْ يَتْرِكْ وَالِدًا وَلَا وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو)۔

وَلَا تَعْضُلُوهُمْ۔ تَقْهَرُوهُمْ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ كُلُّ ذَاتِ زَوْجٍ (ہر ایک شوہر دار عورت) طَوْلًا۔ سَعَةً (کشاکش) مُحْصَنَاتٌ غَيْرُ مُصَافِحَاتٍ۔ عَفَافٌ غَيْرُ زَوَانٍ فِي السَّرْوِ الْعَلَانِيَةِ (وہ پاک و امن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ احْلَاءٍ (یار لوگ) فَإِذَا أَحْصَيْتَ نَزَّوَجَنَ (جب وہ نکاح کر لیں) اَلْعَنَتِ الزَّانِي (بدکاری) مَوَالِي عَصْبَةٍ (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ وارث) قَوَامُونَ امْرَءٍ (حاکم) فَإِنَّمَا مَطِيعَاتُ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْحَارِذِيُّ الْقُرْبِيُّ۔ الَّذِي يَبْنُكَ وَيَبْنِي قَرَابَةً (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبُ بِالْجَنَبِ الرَّفِيقُ (دوست) فَبَيْنَا الَّذِي فِي الشَّقِ الَّذِي فِي بَطْنِ النَّوَاهِ (کھجور کی گٹھلی کے شکاف میں جو گھلی نما ریشہ ہوتا ہے) الْحَبِيبُ الشَّرْكَ (شُرک) فَتَبَيَّنَ النِّقْطَةُ الَّتِي فِي ظَهْرِ النَّوَاهِ (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَأُولَى الْأَمْرِ أَهْلُ الْفَقَةِ وَالَّذِينَ (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثَبَاتٌ عُصْبًا۔ سَرِيَا مَتَفَرِّقِينَ (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے لئے چلنا) مُقَيَّنًا حَفِيفًا (نگہرائی کرنے والا) لَوْ كَسَهُمْ لَوْعَهُمْ (ان کو بلا میں ڈالا) حَصِرَتْ ضَاقت (اُن کے سینے تنگ ہو گئے) أُولَى الضَّرِيرِ الْعِنْدِ (معذور لوگ) مُرَاعِمًا التَّحَوُّلَ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى الْأَرْضِ (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا) وَاسِعَةً رِزْقٍ (روزی) مَوْقُوفًا مَفْرُوضًا (فرض شدہ) تَلَامُونَ تَوْجَعُونَ (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلَقَ اللَّهُ دِينَ اللَّهِ (خدا کا دین) نَشُورًا بَعْضًا (رنج و کینہ کی وجہ سے) كَالْمَعْلَقَةِ لَا هِيَ أَيْمٌ وَلَا هِيَ ذَاتُ زَوْجٍ (وہ عورت کہ بے شوہر کی ہے اور نہ شوہر والی) وَإِنْ تَلَّوْا أَلَيْسَتْكُمْ بِالشَّهَادَةِ (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھيرو) أَوْ تَعْرِضُوا عَنْهَا (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو) وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا يَعْنِي رَمَوْهَا بِالزَّنَاءِ (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم علیہا السلام کو بد چلنی کی تہمت لگائی) أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَمَا حَرَّمَ وَمَا فَرَضَ وَمَا حَذَفَ فِي الْقُرْآنِ كُلِّهِ (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال، حرام، فرض اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو)۔

يَجْرُؤُكُمْ بِحِمْلِكُمْ (تم پر ڈالی جائیں گی) شَتَاؤُ عداوت (دشمنی) الْبَرُّ مَا أُمِرْتُ بِهِ (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے) وَالنَّقْوَى مَا نَهَيْتُ عَنْهُ (جس سے تم منع کئے گئے ہو) الْمُنْحَنَةُ الَّتِي تَحْتَقِقُ فَنَمُوت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلابا کر مارا گیا ہو) وَالْمَوْفُودَةُ الَّتِي تَضْرِبُ بِشَخْشَبِ فَنَمُوت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو) وَالْمُتَرَدِّدَةُ الَّتِي تَرْدَى مِنَ الْجَبَلِ (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرے ہو) وَالنَّطِيطَةُ الشَّاةُ الَّتِي تَنْطَحُ الشَّاةُ (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکری ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو) وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ أَخْلَهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو) إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذَبَحْتُمْ وَبِهِ رُوحَ (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو) الْأَزْلَامُ الْقِدَاحُ (جوئے کے تیر) غَيْرُ مُتَحَافِيفٍ مُتَعَدٍ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا) الْحَوَارِخُ الْكِلَابُ - وَالْفُهودُ - وَالصَّقُورُ وَاشْبَاهُهَا (کتے، چیتے، چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور) مُخْتَلِئِينَ - ضَوَارَى (درندہ جانور) وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ذَبَائِحُهُمْ (اہل کتاب کے ذبیحے) فَافْرُقْ أَفْصَلَ (جدا کر) وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ ضَلَّالَةً (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے) وَمُهِمُّنَا أَمِينًا الْقُرْآنَ أَمِينٌ عَلَى كُلِّ كِتَابٍ قَبْلَهُ (امین، یعنی قرآن اپنے سے تمام پہلی کتابوں کا امانت دار ہے) شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا سَبِيلًا وَسُنَّةً (طریقہ اور راستہ) أَدْلَةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ رَحْمَاءُ (رحم کرنے والے) مَغْلُولَةٌ يَعْنُونَ بِخَيْلٍ أَمْسِكَ مَا عِنْدَهُ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے)۔

بَجِيرَةٌ هِيَ النَّاقَةُ الْخ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ زہرے یا مادہ اگر وہ بچہ نہ ہوتا تو اُس اونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اور سَائِبَةٌ اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کیا کرتے (ساند) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوتے نہ اُن کا اون اُتارتے اور نہ اُن پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِيلَةٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گا بھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گا بھن کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ زیا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور نہ دو بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلہ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَاسَمٌ اس نہ اُونٹ کو کہا جاتا تھا جس کے بچہ نے بھی بچے جنالے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنا لیا ہے اور پھر اس پر نہ بوجھ لادتے تھے۔ اور نہ اس کی اُون اُتارتے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اُونٹ کے مالک کے سواء دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا) مَلْدَرًا بَعْضُهَا يَتَبَعُ بَعْضُهَا (ایک کے پیچھے ایک لگا تار) وَيَسْأَوْنَ عَنْهُ يَتَبَاعِدُونَ (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا تَسَوَّأْتَ رَكْوَا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُونَ - اُسُونَ (ناامید ہوتے ہیں) يَصْدِفُونَ يَعْدِلُونَ (تجاوز کرتے ہیں) يَذْعُونَ - يَعْبُدُونَ (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ - كَسَبْتُمْ مِنَ الْإِلَهِ (جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں) يَفْرِطُونَ - يَضْمِعُونَ (ضائع کرتے ہیں) شَيْعًا - اِهْوَا مُخْتَلَفَةً (مختلف غرضیں) لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ حَقِيقَةٌ (ہر خبر کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) يُبْسَلُ تَفْضَحُ (فضیحت کیا جاتا ہے) بِاسْطُوا اَيَّدِيَهُمْ - البسط الضرب (بسط کے معنی مار ٹیکے ہیں) فَالْبَقُ الْأَصْبَحُ ضَوْءُ الشَّمْسِ بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عِدَدُ الْاَيَّامِ وَالشَّهْرِ وَالسَّنِينَ (دونوں، مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنَوَانٌ ذَاتِيَّةٌ قِصَارُ النَخْلِ لِلْاَصْفَةِ عَرَوْقُهَا بِالْاَرْضِ (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں)۔

وَحَرَّ قُوَا تَحَرَّضُوا (افتر پردازی کی) قُبْلًا - مَعَانِيَةً (دیکھنے میں) مَيْثًا فَاحْيَيْنَاهُ ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ (اس کو گمراہ پا کر راہ سے لگایا) مَكَاتِكُمْ نَاجِيَتِكُمْ (تمہارا ناجیہ) (طرف) حَجْرًا - حَرَامًا - حُمُولَةً (اُونٹ - گھوڑے - خچر، گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) فُرْشًا - الْغَنَمَ (بھیڑ بکریاں) مَسْفُوحًا مَهْرَاقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا مَاعْلَقُ بِهِمَا مِنَ الشَّحْمِ (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) الْحَوَايَا - الْحَبْعَرُ (بیگنیاں رہنے کی آنتیں) اِمْلَاقٌ - الْفَقْرُ (شکستگی) دَرَّاسَتْهُمْ تِلَاوَتُهُمْ (اُن کا پڑھنا) صَدَفٌ -

أَعْرَضَ (روگردانی کی) مَذْعُومًا مَلُومًا (ملامت کردہ شدہ) رِيْشًا مَالًا (کوئی مال) حَيْثُ سَرِيْعًا (تیز چال) رَجَسَ سَحَطَ (ناراضی) صِرَاطَ طَرِيقَ (راستہ) اِفْتَحَ أَقْصَ (پورا کر دے) اَسَى اِحْزَنَ (رنج کرتا ہوں) عَفَوْا كَثْرًا (بڑھ گئے) وَيَذَرُكَ الْهَيْكَلُ يَتْرَكَ عِبَادَتَكَ (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوفَانُ الْمَطَرُ (بارش) مُتَبَرِّحُ خُسْرَانٍ (گھٹا) اَسِفًا الْحَزِينَ (غمگین) اِنْ هِيَ الْاِفْتِسَالُ - اِنْ هُوَ الْاَعْدَابُ (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟) عَزَّوْهُ حَمُوهُ وَوَقْرُوهُ (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَانَا - خَلَقْنَا (ہم نے پیدا کیا) فَانْبَحَسَتْ اِنْفَجَرَتْ (یہ نکلیں) تَنَقَّاتِ الْجَبَلِ رَفَعْنَاهُ (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) كَاثَنُكَ حَفِيْ عَنَّا - لَطِيْفٌ بَهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے) طَيِّفُ اللَّيْلِ (شیطان کا دوسرے نزدیک) لَوْلَا اَحْيَيْنَاهَا - لَوْلَا اَحْدَثْنَاهَا لَوْلَا تَلَقَّيْنَاهَا فَاَنْشَأْنَاهَا..... (تم نے کیوں نہ خود دنیا بجز ہمالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سر نو پیدا کر لیا) بَنَانِ الْاَطْرَافِ (ہاتھ پیر) جَاءَ كُمْ الْفَتْحُ - الْمَدَدُ (مدد الہی) فُرْقَانًا - الْمَخْرَجُ (بلایا سے نکلنے کا راستہ) لِيُبَيِّنَ لَكَ لِيُوَفِّقَ (تا کہ وہ لوگ تم کو پابند نہ لیں) يَوْمَ الْفُرْقَانِ - يَوْمَ فَرَّقَ اللَّهُ فِيهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فَشَرَّ دِيْبُهُمْ مَنْ خَلَفَهُمْ نَكَلَ بِهِمْ مِنْ بَعْلِهِمْ (اُن کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر)۔

مِنْ وَلَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ مِّرَاتِهِمْ (ان کی وراثتوں سے) يُضَاهِيُونَ يَشْبَهُونَ (مشابہ ہوتے ہیں) كَافَّةً جَمِيعًا (سب کے سب) لِيُوَاطِنُوا يُشَبِّهُوا (تا کہ شبہ ڈالیں) وَلَا تَقْتَبِي وَلَا تَخْرَجِي (اور مجھ کو نہ نکالے) اِخْدَى الْحُسَيْنِ - فَتَحَ اوْ شَهَادَةً (فتح - یا شہادت) مَعَارِبِ الْغَيْرَانِ فِي الْجَبَلِ (پہاڑ کے غار گڑھے) مَذْخَلُ السَّرْبِ (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ میں اور بھٹے) اُذُنٌ - يَسْمَعُ مِنْ كُلِّ اَحَدٍ (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں، کان کے کپے) وَاعْلَظْ عَلَيْهِمْ اَذْهَبَ الرَّفَقَ عَنْهُمْ (ان پر سے نرمی کو اٹھالے) وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ - اسْتِغْفَارُهُ (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنَ لَهُمْ رَحْمَةً (رحمت ہے اُن کے لئے) رِيَّةً (شک) اِلَّا اَنْ تَقْطَعَ قُلُوبُهُمْ (یعنی الموت - خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) اَلَا وَاَهَ الْمُؤْمِنِ التَّوَابِ (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةُ غَضَبَةٍ (ایک ٹکڑی) قَدَمٌ صِدْقٍ سَبَقَ لَهُمُ السَّعَادَةُ فِي الذِّكْرِ الْاَوَّلِ (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلَا اَذْرَاكُمْ - اَعْمَلَكُمْ (تم کو خبردار نہیں کیا) تُرْهِفُهُمْ تَغْشَاهُمْ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) غَاصِمٌ - مَانِعٌ (بچانے والا) تَفْعِلُونَ - تَفْعَلُونَ (کرتے ہیں) يَعْذِبُ يَغِيْبُ (چھپتا ہے) يَشْنُونُ يَكُونُ (پوشیدہ رہتے ہیں) يَسْتَعْمِلُونَ يَتَابَعُونَ (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لَا حَرَمَ - بَلَى (بے شک ہاں) اَحْبَتُوا خَافُوا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّوْبَةِ (تو میں سے پانی کے چشمے پھوٹ رہے) اَقْلَبِي اسْكُنِي (سکون پر آجا) كَانَ لَمْ يَغْنُوا يَعْشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حَبِيْذُ نَضِيْجٍ (پختہ بھنا ہوا) سَيِّئٌ بِهِمْ سَاءَ ظَنًّا بِقَوْمِهِ (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا بِاضْيَافِهِ (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے)۔

عَصِيبٌ شَدِيدٌ (سخت دن) يُهْرَعُونَ يَسْرَعُونَ (دوڑتے ہوئے) بِقَطْعِ نَوَادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوِّمَةٌ مَعْلَمَةٌ (نشان کئے گئے) مَكَاتِنُكُمْ نَاحِيَتُكُمْ (تمہاری سمت) اَلَيْمٌ مُّوْجِعٌ (دکھ دینے والا) زَفِيرٌ صَوْتُ شَدِيدٍ (سخت اور کڑا کے کی آواز) شَهَقٌ صَوْتُ ضَعِيفٍ (پست اور ہسی آواز) غَيْرَ مَحْذُودٍ (غیر منقطع نہ کٹنے والی) وَلَا تَرَكْنُوْا - تَذَهَبُوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غَلْبَهَا (اس پر غلبہ کر لیا) مَتَكًا مَحَلًّا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرَنَّهُ - اعْظَمَنَّهُ (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعَصَمَ امْتَعَ (وہ رک رہے) بَعْدَ اَمِيَّةٍ حِينَ (کچھ دیر بعد) تَحْصِنُونَ تَحْزَنُونَ (جمع کر رکھیں) بَعْضُوكَ الْاَعْنَابُ وَالذَّهْنُ (انگوروں اور روغنیں) حَصْحَصَ تَبَيَّنَ (کھل گیا) زَعِيمٌ كَفِيلٌ (ذمہ دار) ضَلَا لِكَ الْقَدِيمِ - خَطَاكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنَوَاتٌ مَحْتَمَعٌ (اکٹھا) هَادٍ - دَاعٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعَيَّاتٌ مَعْلَاجِكُمْ (فرشتے) يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللَّهِ بَاذَنَهُ (اس کے حکم سے) بِقَدْرِ هَا عَلَي فَنَدَر طَاقَتَهَا (اس کی طاقت کے موافق) سُوءُ الدَّارِ سُوءُ الْعَاقِبَةِ (انجام بد) طُوبَى فَرَحٍ وَفَرَّةٍ عَيْنٍ (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَتَبَيَّنُ يَتَبَيَّنُ (جانتا ہے) مَهْطِعِينَ (ناظرین دیکھنے والے ہو کر) فِي الْاَصْفَادِ فِي وِثَاقٍ (بندوں میں جکڑے ہوئے) قَطْرَانِ الْحَاسِ الْمَذَابِ (پگھلایا ہوا تانبہ) يُوَدِّعُنِي (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِينَ مَوْحِدِينَ

(خدا کو واحد ماننے والے) شَبَّعُ أُمَّمَ (قومیں) مُؤَزَّوْنَ مَعْلُومٌ۔ حَمَیْ مَسْنُونٌ طینِ رَطْبٌ (گلاوہ) اَعُوْیَتُنِیْ اَضْلَلْتُنِیْ (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَاَمْضِہِ (اس کو پہنچادے) بِالرُّوحِ بِاللُّوْحِ (وحی کے ذریعے سے) دَفْعُ نِیَاب (کپڑے) وَمِنْہَا جَائِرٌ الْاِہْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةُ (مختلف خود غرضیاں) تُسَبِّحُونَ تَرَعُونَ (چراتے ہو) مَوَاجِرَ جَوَارِی (چلنے جاری ہونے والی) تُشَا قُونَ تُخَالِفُونَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تَتَفَوُّ تَعْمِلُ (جھکتا ہے) خَفْدَةُ اَلَا صُہَار (داماد) اَلْفَحْشَاءِ الرِّثَا۔ یَعْظُمُکُمْ یُوصِیْکُمْ (تم کو ہدایت کرتا ہے)۔

اَزْنٰی اَکْثَرَ وَقَضٰی اَعْلَمٰنَا (ہم نے بتلادیا) فَحَاسُوا فَمَشُوا (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِیْرًا سَحْنًا (قید خانہ) فَصَلَّنَاہُ یَبْنَاہُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا مُتْرَفِہَا سُلْطٰنًا شَرَارَهَا (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَرْنَا اَهْلَکْنَا (ہلاک کر ڈالا) وَقَضٰی اَمَرَ (حکم دیا) وَلَا تَقْفُ لَا تَقُلْ (نہ کہو) رُفَاتَا غِبَارًا (گرد بنا کر) فَسَبِّحْضُونَ یَهْزُونَ (سر ہلائیں گے براہ تعجب) بِحَمْدِہِ بِاَمْرِہِ (اس کے حکم سے) لَا حَکْمَکَ لَا سَتُولِیْنِ (بے شک ہم ان کو غلبہ دیں گے) یُزْجِیْ یُجْرِیْ (چلتی ہے) قَاصِیْفًا عَاصِیْفًا (باتند) تَبِیْعًا نَصِیْرًا (مددگار) زَهُوْقًا ذَاہِبًا (جانے والا مٹنے والا) یَوْسَا قَنُوطًا (نا امید ہو جانے والا) شَا کِلَیْہِ نَاحِیْہِ (اس کی سمت) کِسْفًا قَطْعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُورًا مَلْعُونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنٰہُ فَصَلَّنٰہُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُّلتَبِسًا (مٹھوک) قَبِیْمًا عَدَلًا (معتدل) الرَّقِیْمِ الْکِتَابِ۔ تَرَاوِزُ تَعْمِلُ (جھکتا ہے) تَفَرَّضْہُمْ تَذَرْہُمْ (ان کو چھوڑ جاتا ہے) بِالْوَصِیْدِ بِالْفَنَاءِ (غار کے گھن میں) وَلَا تَعْدُ عِیْنَاکَ عَنْہُمْ لَا تَغْدَاہُمْ اِلٰی غَیْرِہُمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) کَالْمُهْلِ عِکْر الذِّیْتِ (تیل کی گاد) اَلْبَاقِیَاتِ الصَّالِحَاتِ ذِکْرُ اللّٰہِ مُوْبِقًا مَّہْلِکًا (جائے ہلاکت) مَوَیْلًا مَلْجَا (جائے پناہ) حُقْبًا دَهْرًا (مدت دراز) مِنْ کُلِّ شَیْءٍ سَبَّأَ عِلْمًا (ہر چیز کا علم) عَیْنِ حَمِیۃِ حَارَۃِ۔ (گرم چشمہ) زُبُرُ الْحَدِیْدِ۔ قَطْعُ الْحَدِیْدِ (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدَفِیْنِ جَبَلِیْنِ (دو پہاڑ) سَوِیًّا غَیْرِ حَرَسِ (گو نگانہ تھا) حَنَا نَا مَیْنِ لَدُنَا۔ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِیًّا۔ هُوَ عِیْسٰی (وہ عیسیٰ ہیں) جَبَّارًا شَقِیًّا۔ عَصِیًّا (نافرمان بردار) وَاهْجُرْنِیْ۔ اجْتَبِیْ (مجھ سے پرہیز کر) حَفِیًّا لَطِیْفًا (صاحب لطف و مروت) لِسَانٌ صِدْقٌ عَلَیَّا لِنَاءِ الْحَسَنِ (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غَیَا حَسْبِرَانَا (گھانا اور نقصان) لَقُوْا یَا طِلَآ (باطل بیکار) اَنَّا۔ مَا لَآ۔ ضِدًّا۔ اَعُوْنَا (مددگار لوگ) تَوَزَّہُمْ اَزَّ۔ تَعْوِیْہُمْ اَعُوْا (ان کو خوب بھگائے گا) نَعْدُہُمْ عَدًّا اَنفَاسَہُمْ اَلْحٰی یَتَنَفَّسُوْنَ فِی الدُّنْیَا تَہِیْجُہُمْ (یعنی جو سانس دہ دنیا میں لیتے ہیں ان کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وَرَدًا عِطَاشًا (پیا سے ہو کر)۔

عَہْدًا شَہَادَۃً اِنْ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِذَا عَظِیْمًا۔ ہَذَا۔ ہَذَا (ڈھائے گئے) رُکْرًا۔ صَوْتًا (کوئی آواز) بِالْوَادِی الْمُقَدَّسِ۔ الْمُبَارَکِ وَاسْمُهُ طُوًی (مبارک وادی جس کا نام طوی ہے) اَکَاذُ اُخْفِیْہَا لَا اُظْہِرُ عَلَیْہَا اَحَدًا غَیْرِی (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سَبَّحَتْہَا حَالَتْہَا (اس کی حالت) وَفَتَّنَاکَ فُتُوْنَا۔ اَخْتَبَرْنَاکَ اَخْتَبَارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلَا تَنْبِیَا تَبَطِّقًا (درنگ نہ کرو) اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ زَوْجَۃً (ہر چیز کا جوڑا) (مادہ) یَبْدَا (کیا) ثُمَّ هٰذِی لِمَنْ کُجِّہِ وَمَطْعَمَہِ۔ وَمَشْرَبَہِ مَسْکَنَہِ (پھر اس کے جفتی کھانے، غذا استعمال کرنے، پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لَا یُضِلُّ لَا یُخْطِی (غلطی نہیں کرتا) تَارَۃً حَاجَۃً (دوسری حاجت) فِیَسْجُکُمْ فِیْہِ لَکُمْ (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلْسَلٰوِی۔ طَائِرٌ رِّیْبَہِ السَّمَانِی (بئیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلَا تَطْغَوْا لَا تَطْلُمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰی شَقِی (بد بخت ہوا) بِمَلْکِنَا بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلَّتْ اَقْمَتْ (جس پر تو قائم رہا) لَنَنْسِفَنَّہُ فِی الْیَمِّ نَسْفًا لَّنْزِہِہِ فِی الْبَحْرِ (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بَسِ (برا ہوا) یَخْفَافُونَ یَتَسَارَوْنَ (خفیف باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُّسْتَوِیًّا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لَا نَبَاتَ فِیْہِ (جس میں روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِیًّا (کوئی نشیبی زمین) اَمَّنَا رِیْبَہِ (بلند نیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سَکَنَتْ (آوازیں ساکن ہوئیں) هَمْسًا الصَّوْتِ الْخَفِی (آہستہ آواز) وَعَنْتِ الْوُجُوْہُ ذَلَّتْ (شر مارو ذلیل ہوں گے)۔

فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا اِنْ يَظْلِمَ فَيَزَادُ فِي سَيِّئَاتِهِ (اس بات سے نہ ڈرے گا کہ اس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے) فَلَاكُ دُورَانَ (چکر میں) يَسْبَحُونَ يَحْرُونَ (چلے رہے ہیں) تَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا تَنْقُضُ اَهْلَهَا وَبَرَكْتَهَا (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جُذَا ذَا حَطَامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنُّ اَنْ لَّنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ اِنْ لَّنْ يَا حَذَّ الْعَذَابِ الَّذِي اَصَابَهُ (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَذَبَ شَرَفَ (بلندی) يَنْسِلُونَ يَقْبَلُونَ (آئیں گے) حَصَبُ شَحَرٍ (درخت) حَطَي السَّجَلِ لِلْكُتُبِ حَطَي الصَّحِيفَةِ عَلَى الْكِتَابِ (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) يَهَيِّجُ حَسَنَ (خوشنما) ثَانِي عَطْفٍ - مُسْتَكْبِرًا فِي نَفْسِهِ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهَذَا اَلِهُمُّو (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفَنَّهُمْ اِحْرَامُهُمْ مِنْ حَلَقِ الرَّاسِ وَلَبَسِ الثِّيَابِ وَقَصَّ الاظْفَارِ نَحْوِ ذَلِكَ (احرام سے نکلیں مثلاً سرمندانا۔ کپڑے (سے ہونے) پہننا۔ ناخن کترنا یا اس طرح کے اور امور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَسْكَا عَيْدًا (تہوار۔ روزِ مسرت) الْقَانِعُ مُتَعَفِّفٌ (پرہیزگار) اَلْمُعْتَرِّ سَائِلٌ (مانگنے والا فقیر) اِذَا تَمَنَّى حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِيَّتِهِ - حَدِيثُهُ (اس کی بات میں) يَسْطُونَ يَطْشُونَ (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُونَ خَائِفُونَ - سَاكُونَ (خوف کرتے اور چپ سادھ رہتے ہیں) تَبَّتْ بِالذُّهْنِ هُوَ الزَّيْتِ (تیل) هَيَّاتَ هَيَّاتَ بَعِيدَ بَعِيدَ (دور ہے دور ہے) تَشْرَى يَبْنِعُ بَعْضُهَا بَعْضًا (متواتر کیے بعد دیگرے) وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَتْ خَائِفِينَ (دل ڈرے ہوئے ہیں) يَجْثَرُونَ - يَسْتَعِينُونَ (فریاد کرتے ہیں) تَكْصُونَ تَدْبِرُونَ (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجَرُونَ تَسْمَرُونَ حَوْرَ الْبَيْتِ وَتَقُولُونَ هَجْرًا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہیں) عَنِ الصَّرَاطِ لَنَّا كِبُونَ عَنِ الْحَقِّ عَادِلُونَ (حق سے دور ہونے والے ہیں)۔

تُحْسِرُونَ تُكْذِبُونَ (جھٹلائیں گے) كَالْحَيُونَ عَابِسُونَ (منہ بناتے ہیں) يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْفَاحِشَاتِ (آزاد عورتیں) مَا زَكَايَا مَا لَعَنَ اللَّهُ (نہیں راہ پائی) وَلَا يَأْتِلُ لَا يَقْسِمُ (قسم نہ کھالیں) دِينَهُمْ حَسَابُهُمْ (ان کا محاسبہ مواخذہ) تَسْتَأْذِنُوا تَسْأَلُونَ (ہم اذن لیا کرو) وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ لَا تُبْدِي خِلَافَهَا وَمَعْصِدِيهَا وَنَحْرَهَا وَشَعْرَهَا إِلَّا زَوْجَهَا (عورت اپنی پازیتیں اپنے بازو، اپنی گردن اور اپنے بال، بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غَيْرَ أُولَى الْأَرْزَةِ الْمَغْفُلِ الَّذِي لَا يَشْتَبِي النِّسَاءَ (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حِيلَةً (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ ضِعْوَانَهُمْ مِنْ مَّكَاتِبِهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فَتَيَاتِكُمْ اِمَائِكُمْ (اپنی لونڈیوں میں سے) اَلْبِغَاءُ (زنا) نَوْرُ السَّمَوَاتِ هَادِي السَّمَوَاتِ (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُورِهِ - فِي قَلْبِ الْمُؤْمِنِ (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) كَيْمَشْكُورَةٌ مَوْضِعُ الْفَتِيلَةِ (بٹی رکھنے کی جگہ) فِي يَبُوتِ مَسَاجِدَ - تَرْفَعُ تَكْرَمُ (عزت دیئے جاتے ہیں) وَيَذْكُرُ فِيهَا اسْمُهُ فِيهَا كِتَابُهُ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) يُسَبِّحُ يَصَلِّي (نماز پڑھتا ہے) بِالْغُلُو - صَلَوةُ الْغَدَاةِ (فجر کی نماز) وَالْاَصَالُ صَلَاةُ الْعَصْرِ (نماز عصر) بِقِيَعَةِ اَرْضٍ مُسْتَوِيَةٍ (ہموار زمین) نَجِيَّةُ السَّلَامِ بُورًا وَاِبِلًا (بارش) بُورًا هَلَكِي (ہلاک ہونے والی) هَبَاءٌ مَنُشُورًا الْمَاءُ الْمِهْرَاقُ (ہو یا گیا پانی) سَاكِنًا دَائِمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا يَسِيرًا سَرِيْعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً (جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اُس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے)۔

عِبَادًا الرَّحْمَنِ الْمُؤْمِنُونَ (ایماندار لوگ) هَوْنَا (طاقت، پاکدامنی اور انکساری کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِيْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطُّودِ كَالْجِبِلِ (پہاڑ کی طرح) فَكَيْفَ كَبُرَ جَمْعُكُمْ (اکٹھا کیا) رَيْحٌ شَرَفٌ لَعَلَّكُمْ تَحْلُلُونَ كَانَكُمْ (گویا کہ تم) خُلُقِ الْاَوَّلِينَ دِينَ الْاَوَّلِينَ (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيمٌ مَعِيشَةٌ (زندگی بسر کرنے کا سامان) فَرِهَيْنِ حَادِقَيْنِ (کارگیری اور دستکاری کے ساتھ) الْاَيْكَةِ الْاَيْضَةِ (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) اَلْجِبِلَةُ الْخَلْقِ (سرشت) فِي كُلِّ وَاْدٍ يَهُمُّونَ - فِي كُلِّ لُغُوٍ يَخُوضُونَ (ہر ایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُورَكَ فَلَسَ (پاک ہوا) اَوْزَعْنِي اَجْعَلْنِي (مجھ کو دے) يُخْرِجُ الْخَبَّ يَعْلَمُ كُلَّ خَفِيَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ (زمین و آسمان کی

ہر ایک مخفی بات کو جانتا ہے) طَائِرُكُمْ مَصَائِبُكُمْ (تمہاری مصیبتیں) إِذْ أَرَكَ عَلَيْهِمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہو گیا) رَدَفَ قَرَبَ (نزدیک ہوا) يُوزَعُونَ يدفعون (دیتے ہیں) ذَاخِرِينَ صَاغِرِينَ (حقیر و خوار ہو کر) جَايِذَةً قَائِمَةً (قائم ہے) أَتَقْنُ أَحْكَمَ (محکم کیا) جَلْوَةُ شَهَابٍ (انگارا) سَرْمَدًا دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَشَوءٍ ثَقِيلٍ (گرانبار ہو) وَتَحْلُقُونَ تَصْنَعُونَ (بناتے ہیں) إِنْكَا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) أَدْنَى الْأَرْضِ طرف الشام (ملک شام کا ایک حصہ) أَهْوَنَ أَيْسَرَ (نہایت آسان بہت آسان) يَصْدَعُونَ يَتَفَرَّقُونَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ (اس قدر غرور نہ کرو کہ ہند گان خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیر لو) الْغُرُورُ الشَّيْطَانُ - نَسِينَاكُمْ - تَرَكَنَاكُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) الْعَذَابُ الْآدْنَى (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَفُوكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) نُرْجِي تَوَخَّرُ (دیر کر دیتے ہیں) لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ لَنَسْلُطَنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) الْأَمَانَةُ الْفَرَايِضُ (اپنے ذمہ کی باتیں)۔

جَهْلًا غَيْرًا بِأَمْرِ اللَّهِ (خدا کے حکم سے غافل ہو جانے والا) ذَابَّةُ الْأَرْضِ الْأَرْضُ (دیمک) مِنْسَأَتُهُ عَصَاهُ (ان کی لاشیں) سَبَلُ الْغَرَمِ الشَّدِيدِ (سخت اور زور کا سیلاب) حَمَطٍ (پیلو، جند) فُزِعَ جَلِيٌّ (دور کی گئی) الْفَتْحُ الْقَاضِي (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا فَوْتَ فَلَانِحَاتٍ (چھٹکارا ہی نہیں) وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاقُشُ فَكَيْفَ لَهُمُ بِالرَّذِّ (وہ کیونکر رد کر سکتے ہیں؟) الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكْرُ اللَّهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِيرٍ (وہ کھال جھلی) جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لَعُوبٍ إِعْيَاءٍ (تھکن، ماندگی) حَسْرَةٍ - وِيلَ (خرابی) كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ اصل العذق العتيق (کھجور کی پرانی جڑ) الْمَشْحُونُ الممتلئ (بھری ہوئی) الْأَجْدَاثُ القبور (قبریں) فَكَيْهُونَ - فَرِحُونَ (شادمان) فَاهْتَدَوْهُمْ وَجَهَّوْهُمْ (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ - ضِدَاعٍ (دوسرے) يَبْضُ مُكْنُونٌ لَوْلُو مَكْنُونٌ (بیش بہا موتی) سَوَاءَ الْحَجِيمِ وَسَطِ حَجِيمٍ الْقَوَا - وَجَدُوا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكَنَا عَلَيْهِ فِي الْأَخْرَيْنِ - لِسَانٌ صَدَقَ الْإِنْبِيَاءُ كُلَّهُمْ (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شَيْعَتِهِ اهل دينه (اس کے دین والے) بَلَغَ مَعَهُ الشُّعْيُ الْعَمَلُ (کام کے موقع پر) تَلَّ صَرْعَهُ (پگ دیا) فَبَيَّنَّا الْقَيْنَاهُ (ہم نے اس کو لاڈالا) بِالْأَعْرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتَيْنِ مُضِلِّينَ (گمراہ کرنے والے) وَلَا تَ جِيْنُ مَنَاصِبَ لَيْسَ جِيْنُ فَرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اخْتِلَاقٌ تَخْرِيصُ (بات گھڑنا، جھوٹ بولنا) فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ السَّمَاءِ (آسمان پر چڑھ جاؤ) فُوقَ تَرْدَادٍ (واپس) قَطْنًا - الْعَذَابِ (ہمارے عذاب) قَطْفِيقٌ مَسْحًا جَعَلَ يَمْسَحُ (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ مَطِيْعَةً لَّهٗ حَيْثُ ارَادَ (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضِعْنَا حَرَمَةً (گھٹا) أُولَى الْأَيْدِي الْقُوَّةُ (زور والے) وَالْأَبْصَارِ الْفَقْهُ فِي الدِّينِ (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَنْ غَيْرِ زَوَاجِهِنَّ (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں)۔

أَتَرَابَ مُسْتَوِيَاتٍ (برابر کی چیزیں) غَسَّاقُ الزَّمْهَرِيرِ (زمہریر کا کرہ) أَرْوَاجُ الْوَانِ مِنَ الْعَذَابِ (طرح طرح کے عذاب) يُكْوَرُ يُحْمَلُ (بار کرتا ہے) السَّاحِرِينَ الْمُخَوِّفِينَ (خوف دلائے گئے) الْمُحْسِنِينَ الْمُهْتَدِينَ (راہ یافتہ) ذِي الطَّوْلِ السَّعَةِ وَالْغِنَى (کشادگی اور دولت مندی) ذَابَ (حال) تَبَابُ خُسْرَانٍ (زیاں اور گھٹاؤ) أَدْعُونِي وَحْدُونِي (توحید کے قائل ہو) فَهَدَيْنَاهُمْ يَنِينًا لَهُمْ (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَّاحِدٌ وَتَوْفًا (تھے ہوئے) يُؤَيِّقُهُنَّ يُهْلِكُنَّ (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقَرَّرِينَ مُطِيعِينَ (حکم ماننے والے) مَعَارِجَ الدَّرَجِ (زینے) وَزُخْرَفُ الدَّهَبِ (سونا) وَآنَهُ لَذِكْرٍ - شَرَفٌ (عزت ہے) تُحْبِرُونَ تُكْرِمُونَ (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا سِمَتًا (ایک جانب ایک طرف) أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِي مَنَاسِكِ مَكَّنَاكُمْ لَمْ نَمَكِّنْكُمْ فِيهِ (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) أَسِنٌ مُتَغِيرٌ - لَا تَقْدِمُوْنَ يَدِي اللَّهِ وَرَسُولَهُ - لَا تَقُولُوا خِلَافَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ (قرآن و حدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَحْسَبُوا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) الْحَيْدُ الْكَرِيمُ (بزرگ) مَرِيَجٌ (یعنی مختلف) بَاسِقَاتٍ طَوَالِ (لمبی لمبی) بَلْبِيسٍ (شک) حَبْلِ الْوَرِيدِ (رگ گردن) قَبْلُ الْخَرَّاصُونَ الْمُرتَابُونَ (شک کرنے والے) فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ فِي ضَلَالَتِهِمْ يَتَمَادُونَ

(اپنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) يُفْتَنُونَ يُعَذَّبُونَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) يَهْجَعُونَ ينامون (سوتے ہیں) صِرَّةً - ضَلَّةً (غل کرتی ہوئی) فَصَلَّتْ لَطَمَتْ (طمانچہ مارا)۔

بِرْكَبِهِ بِقُوَّتِهِ (اپنی قوت سے) بِأَيْدِ بَقْوَةٍ (زور کے ساتھ) الْمَتِينِ الشَّدِيدِ (مضبوط اور سخت) ذُنُوبًا دَلُّوا (ذول) الْمَسْجُورِ (محبوس۔ قید کیا گیا) تَمُوزُ تَحْرُكُ (جنبش کرتی ہوگی) يُدْعُونَ يُدْعَوْنَ (دھکیلے جائیں گے) فَكَيْهِنَ مَعْجِينَ (خوش اور مسرور) وَمَا أَلْتَنَهُمْ مَا نَقَصَانَهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَنَائِمُ كَذِبُ (جھوٹ) رَبِّبَ السُّنُونَ أَلَمُوتُ (مرگ) أَلْمُصِطَرُونَ مُسَلِّطُونَ (غلبہ دیئے گئے) ذُو مِرَّةٍ مَنَظَرُ حَسَنٍ (خوشما نظر) أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ أَعْطَىٰ وَأَرْضَىٰ (دیا اور خوش کیا) الْأَرْزَقَةُ (روز قیامت کا ایک نام ہے) سُمِّلُونَ لَاهُونَ (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) النَّحْمُ (جڑی وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّحَرُ (تند و ربات) يَلَانَامُ (خلق) أَلْعَصِفُ (بھس) وَالرَّيْحَانُ - خُضْرَةُ الزَّرْعِ (کھیتی کی ہنری) فَبَاسٍ الْآءِ رَبِّكُمَا بِآيِ نِعْمَةِ اللَّهِ (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجُ (خالص آگ) مَرَجُ أَرْسَلُ (چھوڑا) بَرَزَخُ حَاجِزُ (اُٹ، روکنے والی چیز) ذُو الْحَلَالِ ذُو الْعِظْمَةِ وَالْكَبْرِيَاءِ (بزرگی اور برتری کا مالک) سَتَفَرَّغَ لَكُمْ هَذَا وَعِيدَ مِنَ اللَّهِ لِعِبَادِهِ وَلَيْسَ بِاللَّهِ شُغْلُ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفَلُونَ لَا تَخْرُجُونَ مِنْ سُلْطَانِي (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شَوَاطِلُ لَهَبِ النَّارِ (آگ کی لپٹ) وَنَحَاسٌ - دُخَانُ النَّارِ (آگ کا دھواں) جَنَىٰ - ثَمَارُ (میوے) يَطْلُبُهُنَّ يَدُنْ مِنْهُنَّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضًا حَتَانِ فَايَضْتَانِ (بہنے والی ہیں) رَفَرَفَ حُضْبُ الْمَجَالِسِ (گلدے یا سوزنیاں) مُتَرَفِّقِينَ مَنَعِينَ (آرام دیئے گئے)۔

لِلْمُقَوِّينَ الْمَسَافِرِينَ (مسافر لوگ) أَلْمَدِينِينَ مُحَاسِبِينَ (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرُوحُ (راحت) تَبَرَّأْنَا نَخْلُقُهَا (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا - لَا تَسْلُطْهُمْ عَلَيْنَا فَيَقْتُلُونَا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تاکہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا يَأْتِيَنَّ بِمُتَنَانٍ يَفْتَرِينَهُ لَا يُلْحِقْنَ بَاذِوَاهِمَ غَيْرَ أَوْلَادِهِمْ (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سواء کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) فَاتْلُكُمُ اللَّهُ لَعْنَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ فَهُوَ لَعْنُ (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قُل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَأَنْفِقُوا تَصَلُّوا (صدقہ دو) وَمَنْ يَقْبِضْهُ اللَّهُ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يَنْجِيهِ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہاں کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَثَّتْ عَصَتِ، اَهْلُهَا (یعنی اس نے اپنے کنبہ والوں کی نافرمانی کی) نُمِيزُ تَفَرَّقَ (جدا ہوتی ہے) فَسُخِّقًا بَعْدًا (دور ہو جیو) لَوْ تَنْهَضُنَّ يَذْهَبُونَ لَوْ تَرُخَصْ لَهُمْ فَيَرْحُصُونَ (اگر اُن کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَنِيمٌ ظُلُومٌ (سخت گنہگار) أَوْسَطُهُمْ أَعْدَلُهُمْ (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ هُوَ الْأَمْرُ الشَّدِيدُ الْمَفْطُوحُ مِنَ الْهَوْلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ایسا سخت اور بدنام امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنا دے گا) مَكْظُومٌ مَغْمُومٌ مَذْمُومٌ مَلُومٌ (ملامت کیا گیا) لَيَزْلُقُونَكَ يُنْفَلُونَكَ (تمہیں پالیں گے) طَغَى الْمَاءُ أَكْثَرُ (بڑھ گیا) وَاعْبِيَةِ حَافِظَةٍ (حفاظت کرنے والی) إِنِّي ظَنَنْتُ اِيْقَنْتَ (میں نے یقین کیا) غَسَلِيْنِ صَدِيدِ اَهْلِ النَّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِي الْمَعَارِجِ الْعُلُوِّ وَالْفَوَاضِلِ (برتری اور بلندی والا)۔

سُبُلًا طُرُقًا (راستے) فِحَاجًا مُخْتَلَفَةً (جدا گانہ) جَدُّرَنَا - فَعْلُهُ - وَامْرُهُ - وَقَدَرَتُهُ (خدا کا فضل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَا يَخَافُ بَخْسًا - نَقْصًا - مِنْ حَسَنَاتِهِ (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَهَقًا - زِيَادَةً فِي سَيِّئَاتِهِ (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں) كَثِيبًا - مَهِيَلًا - لِسَمَلِ السَّامِلِ (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِهَلَا شَدِيدًا (سخت) يَوْمٌ غَيْبٌ شَدِيدٌ (سخت دن) لَوَاحَةٌ مَعْرُضَةٌ (پیش آنے والی) فَإِذَا قَرَأَاهُ - بَيِّنَاهُ (جب کہ ہم نے اس کو واضح کر دیا) فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ أَعْمَلُ بِهِ (اس پر عمل کر) وَالْأَنْفِ السَّاقِ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن) (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے جیسے مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے) سُدَىٰ هَمَلًا (بے غور) أَمْسَاجُ مُخْتَلَفَةُ الْأَلْوَانِ (رنگ برنگ) مُسْتَطِيرٌ أَفَاشِيًا (کھلا ہوا، غیر مخفی) عُبُوسًا ضَيْقًا (سخت تنگ)

قَمَطَرٍ أَوْ طَوِيلًا (دراز) كِفَاتًا كَثًّا (جمع کرنے اور چھپالینے کی جگہ) رَوَّاسِي جبال (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مشرفات (بلند) فُرَاتًا عَذْبًا (شریں) سِرَاجًا وَهَّاجًا مُضِيًّا (روشن) الْمُعْصِرَاتِ السحاب (بدلیاں) تَحَاجًا مُنْضِبًا (باقاعدہ) الْفَأْفَأُ مجتمعة (باہم اکٹھا) جَزَاءً وَفَاءً۔ وفق اعمالہم (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَارِزُ مُتَنَزِّهًا (سیرکناس) كَوَاعِبَ نَوَاهِدَ (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوح۔ مَلِكٌ مِنْ عَظَمِ الْمَلَائِكَةِ خَلَقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا۔ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ۔ الرَّادِفَةُ النِّفْحَةُ الثَّانِيَةُ (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجِفَةً خَائِفَةً (ڈرے ہوئے) الْحَافِرَةُ (حیات) سَمَكُهَا بِنَاهَا (اُس کی بنیاد۔ عمارت) وَأَعْطَشَ أَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةَ كَبِيَّةٍ (لکھنے والے) قَضَبًا الْقَت (ایک جنگلی خورد و غلہ ہے جس کو قحط و گرائی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں)۔

وَفَاكِهَةُ الشَّامِ الرُّطْبَةُ (تروتازہ میوے، پھل) مُسْفِرَةٌ مَشْرُقَةٌ (پکھلتے ہوئے) كُورَتٌ اِظْلَمَتْ (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) اِنْكَدَرَتْ تَغْيِرَتْ (متغیر ہو جائیں گے) عَسَسَ اِرْبَ (پشت پھیری۔ چلا گیا) فَجَرَتْ بعضها في بعض (ایک دوسرے میں لکر بھائی جائے گی) بَغْيُوتٌ بُعِثَتْ (کھودی جائیں گی) عَلَيَيْنِ جَنَّتْ۔ يَحُورُ۔ يَعِثُ (برا بیچتے کیا جائے گا) يُوعُونَ يُسِرُّنَ (خفیہ گفتگو کرتے یا دل میں رکھتے ہیں) الْوَدُودُ الْحَبِيبُ (محبوب) لِقَوْلٍ فَضْلٍ۔ حَقِّ (حق بات) بِالْهَزْلِ الْبَاطِلِ (باطل بات) غُمَاءٌ هَشِيمًا (توڑی مروڑی) أَحْوَى مُغَيَّرًا (بگڑی ہوئی) مَنْ تَرَكَهُ مِنَ الشَّرِكِ (شرک سے) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ۔ وَحَدَّ اللَّهُ (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلَّى الصَّلُوتَ الْخُمْسَ (نماز پنجگانہ) الْغَائِيَّةُ۔ الطَّامَةُ۔ الصَّاحَةُ۔ الْحَاقَةُ اور الْقَارِعَةُ (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) ضَرِيعٌ شَجَرٌ۔ مِنْ نَارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِثُ الْمَرَاقِ (نرم ہتکے اور بستر) بِمُضِيطَرٍ۔ بِجَبَّارٍ (زبردستی کرنے والا) لِبَالْمِرْصَادِ يَسْمَعُ وَيَرَى (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شَدِيدًا (سخت) وَأَنَّى كَيْفَ لَهُ (اس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّجْدَيْنِ الضَّلَالَةِ وَالْهُدَى (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاهَا قَسَمَهَا (اس کو باٹا) قَالَتْهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا۔ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا۔ لَا يَخَافُ مِنْ أَحَدٍ تَابِعَةٍ (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَحَى ذَهَبَ (چلا گیا) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى مَا تَرَكَكَ وَمَا بَغَضَكَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَأَنْصَبَ فِي الدَّعَا (دعا میں قائم ہو) اِيْلَهُمْ لَزُومُهُمْ (ان کے لازم بنانے کی وجہ سے) شَائِنَكَ عُدُوْكَ (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السَّيِّدُ الَّذِي كَمَلْ فِي سُودِهِ (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمل ہو) الْفَلَقُ الْخَلْقُ، یہ الفاظ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم، دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جامع کر دیا اور گواس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورہ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا حدثنا ابو ذرعة حدثنا من جانب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا "حدثنا عن المنجاب۔ حدثنا بشر بن عمارة عن ابی رزق۔ عن الضحاک" اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کئے ہیں :

بقیہ غرائب القرآن کی تفسیر جو ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

الْحَمْدُ لِلَّهِ الشُّكْرُ لِلَّهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبِّ الْعَالَمِينَ لَهُ الْخَلْقُ كُلُّهُ (تمام مخلوق اُسی کی ہے) لِلْمُتَّقِينَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ الشَّرْكَ وَيَعْمَلُونَ بِطَاعَتِي (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اور دلوں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِتِّمَامَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالتَّلَاوَةِ وَالْخُشُوعِ وَالْإِقْبَالَ عَلَيْهَا فِيهَا (رُكُوع اور سجود کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خُشُوعِ قَلْبِ کے ساتھ نماز میں رُو بقلہ استاد ہونا) مَرْضًى (نفاق) عَذَابُ الْعِيسَى۔ نَكَالٌ۔ مَوْجَعٌ (دھدھپنے والی سزا) يَكْذِبُونَ يَمْلُونُ وَيَحْرِقُونَ (تبدیل اور تحریف) (معتی کی تبدیلی) كَرْتَةً (کرتے ہیں) السُّفَهَاءُ (جاہل لوگ) طُعْيَانُهُمْ كُفْرُهُمْ (اپنے کفر میں) كَصَبِّ الْمَطَرِ

(بارش) اَنۡدَادًا - اشباہا (مشابہ اور مثل) التَّقْدِیۡسُ التَّطٰہِرُ (پاک کی بیان کرنا) رَغَدًا سَعۡۃُ المَیۡسَۃِ (کشائش رزق) تَكۡسِبُوۡا تَخَلُّطُوۡا (آمیزش نہ کرو) اَنۡفُسَهُمۡ یَظَلِمُوۡنَ یَضُرُّوۡنَ (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُوۡلُوۡا حِطَّةٌ هٰذَا اَلۡاَمْرُ حَقٌّ کَمَا قِیلَ لَکُمۡ (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) الطُّوۡرُ مَآ اُنۡبِتَ مِنَ الْجِبَالِ وَمَالِہِمْ نَیۡتٌ فٰلِیۡسَ بِطَوۡرٍ (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خَاسِیۡثِیۡنَ (ذلیل ہو کے) نِکَالًا عَقُوۡبًا (سزا کے طور پر) لَمَّا یَسِنُ یَدِیۡہِمَا مِنْۢ بَعۡدِہِمۡ (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلَفَہَا الَّذِیۡنَ یَقُوۡمُوۡا مَعِہِمۡ (جو لوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوَٰعِظَ تَذِکۡرَۃٍ (یاد دہانی) بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَیْکُمۡ بِمَا اَکَرَمَکُمۡ بِہِ (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے)۔

بِرُوۡحِ الْقُدُسِ الْاِسْمِ الَّذِیۡ کَانَ عِیۡسٰی یَحِیٰی بِہِ المَوۡتٰی (وہ اسم جس کے ذریعے سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو جلا یا کرتے تھے) فَآتِیۡنُوۡنَ مُطِیۡعُوۡنَ (اطاعت کرنے والے لوگ) اَلۡقَوَاعِدَ (اساس البیت) خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبۡغَۃً (دین) اَتَحَاجُّوۡنَا اِتۡحَاصِمُوۡنَا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) یُظۡہِرُوۡنَ یُوۡخِرُوۡنَ (ٹھہرائے جائیں گے) اَلۡتَّلَاصِمَ شَدِیۡدَ الْخُصُوۡمَ (تخت جھگڑالو) السَّلَمَ الطَّاعَۃَ (فرمان برداری) کَافَّةً جَمِیۡعًا (سب کے سب) کَذٰبَ کُضۡعٍ (مثل کارروائی کے) بِالۡقِسۡطِ بِالۡعَدَلِ (میان روی کے ساتھ) اَلَا کُفۡہُمَا (مادر زاد، ناپینا) رَبَّآ یٰۤیۡنِیۡنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَہۡنُوۡا لِاتۡضَعِفُوۡا (کمزور نہ بنو) وَاَسۡمَعُ غَیۡرَ مُسۡمِعٍ یَقُوۡلُوۡنَ اَسۡمَعُ لَا سَمِعۡتُ (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہو جائے) لَبَّآ بِالۡاِسۡتِہۡمِ تَحْرِیۡفًا بِالۡکَذِبِ (جھوٹ بات بدل کر) اَلَا اِنَّا مَوۡتٰی (مردے) وَعَزَّزۡتُمُوۡہُمۡ اَعۡتَمُوۡہُمۡ (تم نے اس کی اعانت کی) کَلِیۡسَ مَآ قَدَمۡتَ لَہُمۡ اَنۡفُسَهُمۡ اَمَرۡتَہُمۡ (ان کو ان کے نفسوں نے برا حکم دیا) ثُمَّ لَمۡ تَکُنۡ فَتَنۡتَہُمۡ حُجَّتَہُمۡ (ان کی حجت) بِمُعۡجِزَیۡنَ بِسَآبِقَیۡنَ (سبقت لے جانے والے) قَوۡمَ اَعَمِیۡنَ (کفار) بِسَطۡطَ شِدَّةٍ (زیادتی) لَا تَبۡحَسُّوۡا لَا تَظَلِمُوۡا (ظلم نہ کرو) اَلۡفَقۡلُ الحِرَادِ الَّذِیۡ لَیۡسَ لَہٗ اَجِیۡحَۃٌ (وہ کیریاں جن کے پر نہیں ہوتے) یَعۡرِشُوۡنَ بَنِیۡوۡنَ (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَرِّوۡنَ (ہالک ہونے والا ہے) فَخَلَّہَا بِقُوۡۃٍ یَّجۡتَدِ حَزَمٍ (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِصۡرَہُمۡ عَہۡدُہُمۡ وَمَوَٰثِیۡقُہُمۡ (ان کے قول و قرار) مُرۡسَاہَا مُسۡتَہَاہَا (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُذِ الْعَفۡوَ اِنۡسَقِ الْفَضۡلُ (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَاَمۡرٌ بِالۡعُرۡفِ بِالۡمَعۡرُوۡفِ (اچھی باتوں کا حکم دے) وَجَلَّتْ فِرۡقَتَا ذُرِّیَّتِیۡ (فرقت ڈر گئے) اَلۡیَکُمۡ حَرَسَ (گولوگاپن)۔

فُرۡقَانًا نَّصَرَ (مدد) بِالۡعُنُوۡۃِ الدُّنْیَا شَاطِیۡ الْوَادِی (ندی کا کنارہ) اِلَّا وَلَا ذِمَّةَ اِلَّا الْقَرۡبَۃُ الذِّمَّةُ - العہد (ال کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد) قَوْلٍ وَرَقَرٍ (قول و قرار) اَنۡیۡ یُّؤۡفَکُوۡنَ کَیۡفَ یَکۡذِبُوۡنَ (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِکَ الَّذِیۡنَ الْقَضَا (حکم قول فیصل) عَرَضًا غَیۡمَۃً (کوئی لوٹ کا مال) اَلشِّقَّةُ الْمَسِیۡرِ (چلتا سفر) فَنَبَّطۡہُمۡ حَبَسَہُمۡ (اس کو قید کر لیا) مَلۡحًا الْحَرۡزُ فِی الْحَبَلِ (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوۡمَعَارَاتِ الْاَسۡرَابِ فِی الْاَرۡضِ الْمَخۡفِیۃِ (خوفناک سرزمین میں ملیں اور بھٹ) اَوۡمَدَ خَلَا مَآوِی (جائے پناہ) وَلَعَلَّہُمۡ عَلَیہَا السَّعَاۃُ (ہر کارے) نَسُوۡا اللّٰہَ تَرَکُوۡا طَاعَۃَ اللّٰہِ (خدا کی فرمانبرداری ترک کر دی) فَتَسِیۡہُمۡ تَرَکَہُمۡ مِنْ نُّوَابِہِ وَکَرَامَۃِ (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخَلَا قِہِمۡ بِدِیۡنِہِمۡ (اپنے دین سے) اَلۡمُعۡذِرُوۡنَ اَہۡلُ الْعِذۡرِ (معذور لوگ) مَخۡصَصَۃٌ مَّجَاعَۃً (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلَظَۃٌ شِدَّةٍ (سخت مزاجی) یُفۡتَنُوۡنَ یَتَلَوۡنَ (بتلا کئے جاتے ہیں) غَزِیۡرٌ شَدِیۡدٌ (گراں) مَاعِیۡتُمۡ مَبَاشِقُ عَلَیۡکُمۡ (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقۡضُوۡا اِلَیَّ اِنۡہَضُوۡا اِلَیَّ (میری طرف اٹھ چلو) وَلَا تَنْظَرُوۡنَ تَوَخَّرُوۡنَ (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سَبۡقَتُ (پہلے گزر گیا) وَیَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّہَا یَا تِیۡہَا رَزَقُہَا حِیۡثُ کَانَتَ (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آ جاتی ہے) مُنِیۡبُ الْمَقۡبَلِ اِلَی طَاعَۃِ اللّٰہِ (فرمانبرداری الہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا یَلۡتَفِتُ یَتَخَلَّفُ (پیچھے نہیں رہتا) تَعَوُّوا تَسَعَّوۡا (دوڑے پھرے) هَیۡتَ لَکَ تَہَاتُ لَکَ وَکَانَ یَقَرُّوۡہَا مَہۡمُوزَۃً (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَاعۡتَدَتْ حِیَاتِ (تیار کی، درست کی) عَلَی الْعَرِشِ السَّرِیۡرِ (تخت پر) ہٰذِہٖ سَبِیۡلُیۡ دَعُوۡتِی (میرا بلانا، خدا کی طرف) اَلۡثَلَاثَ مَا اَصَابَ الْقُرُوۡنَ الْمَاضِیَۃَ مِنَ الْعَذَابِ (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا)۔

الْعَيْبَ وَالشَّهَادَةَ السَّوِيَّةَ (پوشیدہ اور ظاہر) شَدِيدُ الْمِحَالِ - شَدِيدُ الْمَكْرِ وَالْعَدَاوَةِ (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلَى تَحَوُّفٍ نَقْضٍ مِنْ أَعْمَالِهِمْ (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ الِهِمَّهَا (اس کے دل میں ڈالا) وَأَضَلَّ سَبِيلًا بَعْدَ حُجَّةٍ (از روئے حجت کے راہ راست سے بہت دور بٹھا ہوا) قَبِيلًا عَيَانًا (روبرو ظاہر ظہور) وَأَبْنَعَ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا اَطْلَبَ بَيْنَ الْإِعْلَانِ وَالْجَهْرِ وَبَيْنَ التَّخَافِ وَالْخَفْضِ طَرِيقًا لاجہراً شديداً وَلَا خَفْظًا لَا يَسْمَعُ أَذْنُكَ (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈھ جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رَطْبًا حَيًّا طَرِيقًا (تر و تازہ) يَفْرُطُ يُعْجَلُ (عجلت کرے) يَطْغَى يُعْتَدَى (حد سے بڑھے) لَا تَطْمَأَنَّ لَا تَغْطِشَ (پیا سانا ہوگا) وَلَا تَضْحَى لَا يُصَيِّكَ حَرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبْوَةٌ الْمَكَانِ الْمَرْتَفِعِ (بلند ٹکیرا) ذَاتُ قَرَارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب)۔

وَمَعِينٌ مَاءٌ طَاهِرٌ (صاف و پاک پانی) أُمْتُكُمْ دِينُكُمْ (تمہارا دین) تَبَارَكَ تَفَاعَلَ مِنَ الْبَرَكَةِ (برکت سے باب تفاعل کا وزن ہے) كَرَّةٌ رَجْعَةٌ (واپسی) حَاوِيَةٌ سَقَطَ أَعْلَىٰ هَا أَعْلَىٰ اسفلها (گر کے اوپر تلے ہو گیا) فَلَهُ خَيْرٌ ثَوَابٍ (اس کے لئے ایک ثواب ہے) يُلِيسُ يَنَاسُ (ما یوس ہو جائیں گے) جُدَّدَ طَرِائِقُ (راستے) صِرَاطُ الْحَجِّيمِ طَرِيقُ النَّارِ (دورخ کا راستہ) وَقَفَوْهُمْ حَبْسُوهُمْ (ان کو نظر بند کر لیا) إِنَّهُمْ مُسْتَقْبَلُونَ مُحَاسِبُونَ (ان سے مواخذہ کیا جائے گا) مَالَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ تَمَانِعُونَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَلِمُونَ مُسْتَحْلُونَ (ایک دوسرے سے ملک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيمٌ - مَسِيٌّ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوَافِ عَيُوهُ (اسے عیب لگایا) فَصَلَّتْ يَنْتِ (واضح کی گئی) مُهْطِعِينَ مُقْبِلِينَ (روبرو اور متوجہ ہونے والے) بُسْتُ فَنْتُ (پھٹ گئی) وَلَا يَنْزِفُونَ لَا يَقِينُونَ كَمَا يَقِي صاحب خمر الدنيا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) الْحِنْثُ الْعَظِيمُ الشَّرْكَ (شرک) الْمُهْمِنُ الشَّاهِدُ (گواہ) الْعَزِيمُ الْمُقْتَدِرُ عَلَىٰ مَا يَشَاءُ (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے) الْحَكِيمُ الْمُحْكَمُ لِمَا أَرَادَ (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشْبٌ مُسْنَلَةٌ نَحْلُ قِيَامٍ (بہت سیدھا استادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُورٍ تَشْقُقُ (شگافیدہ ہونا) حَبِيرٌ - كَلِيلٌ (ضعیف در ماندہ کمزور) لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا لَا تَخَافُونَ لَهُ عَظْمَةً (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدْرَبْنَا عَظْمَتَهُ (خدا کی بزرگی) آتَا نَا الْيَقِينَ (موت) يَسْمَطِي يَحْتَالُ (اٹھلا کر چلتا ہے) اَتْرَابًا فِي سَنٍ وَاحِدٍ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس برس کے) مَتَاعًا لَّكُمْ مَنَفْعَةٌ (فائدہ) مُرْسَاهَا مَتَهَا (جائے انجام) مَمْنُونٌ مَنَقُوصٌ (کمی کیا گیا)۔

فصل : قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر اشعار جاہلیت سے استدلال

حضرت ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے ”صحابہؓ اور تابعین نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے اشعار سے دلیل پیش کی ہے۔

غرائب القرآن کی تشریح میں اشعار سے استشہاد کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب

ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں۔ اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جاسکے؟“ ابن الانباری کہتا ہے ”ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعار عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اُس کا اصل قرار دیتے۔ بلکہ ہم نے اشعار جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔ کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے ”إِنَّا جَعَلْنَا الْقُرْآنَ عَرَبِيًّا“ اور ارشاد کرتا ہے ”يَلِيسَانِ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ“ یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور حضرت ابن عباسؓ کا

قول ہے ”الشعر دیوان العرب“ اشعار اہل عرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے۔ ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے۔

پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اُسے اشعار عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔“ اور ابو عبیدہ اپنی کتاب الفصائل میں بیان کرتا ہے، مجھے بیستم نے بواسطہ حصین بن عبد الرحمن از عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، ابن عباس ؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ ”اُن سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے۔“ ابو عبیدہ کہتا ہے ”یعنی حضرت ابن عباس ؓ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے۔“

میں کہتا ہوں ہم نے حضرت ابن عباس ؓ سے اس طرح کی بافرط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الارزق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اوّل سے آخر تک اک جا بیان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے :

غرائب القرآن کی بابت نافع بن الارزق کے سوالات اور حضرت ابن عباس ؓ کے جوابات اور ان کا اشعار عرب سے استشہاد

مجھ کو ابو عبد اللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے رو برو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبد اللہ نے اس کی سند ابی ابلق التوفی سے لی تھی۔ توفی قاسم بن عمار سے راوی تھا کہ ابن عمار نے کہا انباءنا ابوالمظفر محمد بن اسعد العراقی انباءنا ابوعلی محمد بن سعید بن مہمان الکاتب، انباءنا ابوعلی بن شاذان، حدیثنا ابو الحسن عبد الصمد ابن علی بن محمد بن کرم، المعروف بابن الطستی، حدیثنا ابوہل السری بن سہل الجندی سیابوری، حدیثنا یحییٰ بن ابی عبیدہ بحر بن فروخ المکی، انباءنا سعد بن ابی سعید، انباءنا عیسیٰ بن داب، عن حمید الاعرج وعبد اللہ بن ابی بکر بن محمد، عن ابیہ یعنی عبد اللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے ”جس اثناء میں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس ؓ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے اُن کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھ کر نافع بن الارزق نے نجدہ بن عویمر سے کہا ”آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباس ؓ) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اُس کے پاس چلیں۔“ وہ دونوں ابن عباس ؓ کے قریب آئے اور انہوں نے کہا ”ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں، اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اتارا ہے۔“ ابن عباس ؓ نے ان کو جواب دیا ”جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو۔“ نافع نے کہا تو لی باری تعالیٰ ”عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزَّتَيْنِ“ میں عِزَّتَيْنِ کا مفہوم کیا ہے؟“ ابن عباس ؓ نے جواب دیا ”الغرون حلق المرفاق (غروں، ساقوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنالینے اور گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں)۔“ نافع ”اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟“ ابن عباس ؓ، بیشک کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّىٰ يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ عِزِّيْنَا
”وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں“

س : وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

س : اہل عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج : بے شک دیکھو عنقرضہ کا قول ہے :

ان الرجال لهم اليك وسيلة ان ياخذوك تكحلي وتحضبي

”بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمد اور مہندی لگا“

س : ”شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : شرعہ، بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)۔

س : اہل عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج : ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول ”لقد نطق المامون بالصديق والهدى - وبين للاسلام ديناً ومنهجاً“۔

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔ (اس شعر میں دینا کی جگہ شرعاً کا لفظ ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ کتاب میں دینا ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ مترجم)

س : قوله تعالى ”اِذَا تَمَّرَ وَيَنْعِي“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : اُس کی چٹنگی اور رسیدگی (تیاری)۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں ایک شاعر کہتا ہے ”اِذَا مَا مَشَتْ وَسَطُ النِّسَاءِ تَأْوُدُ + كَمَا هَمَزَ عُصْنُ نَاعِمِ النَّبْتِ يَابِغُ“۔ (ترجمہ) جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح پکپکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اُگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س : قوله تعالى ”وَرِيْشًا“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : ریش، یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے ۔

فَرَشْنِي بِخَيْرِ طَالِمَا قَدْبَرَيْتَنِي وَخَيْرِ الْمَوَالِي مِنْ يَرِيْشٍ وَلَا يَرِي

”مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے“

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”يَكَاذِبُنَا رَبُّكَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : سنا کے معنی ہیں روشنی، چمک۔

۱۔ آسانی کے لئے نافع بن الارزق کا نام لکھنا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباس کا جواب مراد ہے۔ ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمائیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم غنی عنہ

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے ”يَدْعُوَالِي الْحَقِّ لَا يَبْغِي بِهِ بَدَلًا. يَجْلُو بَضْوَاء سَنَاهِ دَاجِي الظُّلُمِ“۔ (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : اعتدال اور استقامت۔

س : ثبوت؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول ”يَاعَيْنِ هَلَابِكَيْتِ اَرَبْدَا ذَقْمَنَا وَقَامِ الْخَصُومِ فِي كَبَدٍ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَحَفَدَةً“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بیٹوں کے بیٹے اور وہ مدگار ہیں۔

س : کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے ”حَفَدَ الْوَلَدُ حَوْلَهُنَّ وَاسْلَمْتُ، بِأَكْفَهِنَ اِزْمَةِ الْاَحْمَالِ“۔

س : ”وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا“ کا مدعا کیا ہے؟

ج : رحمة من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)۔

س : کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج : ہاں، طرفہ بن العبد کا قول ہے ”اِبَامَنْزَرُ الْغَيْثِ فَاسْتَيْقَ بَعْضُنَا. حَنَّانِيكَ بَعْضُ الشَّرَاهُونِ مِنْ بَعْضٍ“ (ترجمہ)۔

اِبَامَنْزَر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا، اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”أَفَلَمْ يَتَأَسَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : أَفَلَمْ يَعْلَمْ (کیا انہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س : ثبوت؟

ج : مالک بن عوف کا قول ”لَقَدْ يَفْسُ الْاَقْوَامِ اِنِّي اَنَا ابْنُهُ۔ وَانْ كُنْتُ عَنْ اَرْضِ الْعَشِيرَةِ نَابِيًا“۔ (ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں، اگرچہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ ”مَثْبُورًا“ کے معنی بتائیے؟

ج : ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

س : ثبوت؟

ج : عبد اللہ بن الزبیری کا قول ”اِذَا تَنَى الشَّيْطَانُ فِي سَنَةِ النَّوْمِ وَمِنْ مَالٍ مَلِيهِ مَثْبُورًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَاجَاءَ هَآلَ الْمَخَاضِ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : الْحَا هَا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)۔

س : ثبوت؟

ج : حسان بن ثابت کا قول ہے ”اِذْ شَدَدْنَا شِدَّةً صَادِقَةً - فَاجَانَا كَمِ الْيَسْفَحِ الْجَبَلِ“۔ (ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا۔ اس وقت تم کو مجبور بنادیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

س : قولہ تعالیٰ ”نَدِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : نادی، مجلس کو کہتے ہیں۔

س : کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

ج : کہیں شاعر کا قول ہے ”یومان یوم مقاماتٍ واندیہ - ویوم سیر الی الاعداء تاویب“۔ (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلس گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

س : قولہ ”اَنَاثًا وَرُئِيًّا“ کیا ہے؟

ج : اناث، سامان خانہ اور ری پینے کی چیز۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں! شاعر کہتا ہے ”کان علی الحمول غداة ولوا من الری الکریم من الاثاث“۔ (ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

س : قولہ ”فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا“ کیا ہے؟

ج : قاع بمعنی املس (چکنا) اور صفصف بمعنی مستوی (ہموار)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ ”بملمومة شهباء لوقذفوا بها - شماريخ من رضوى اذن عاد صفصفا“۔

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے۔

س : اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج : دیکھو شاعر کہتا ہے ”رأت رجلا اما اذا الشمس عارضت، فيضحى واما بالعشنى فيحضر“۔

س : آپ بتائیے قولہ تعالیٰ ”لَهُ خُورٌ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : صياح (چچ، بانگ گاؤ)۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : شاعر کہتا ہے ”كان بنى معاوية بن بكرٍ، الى الاسلام صائحة نخور“ (ترجمہ) گویا کہ معاویہ بن بکر کے بیٹے، اسلام کی جانب۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبْنِي فِي ذِكْرِي“ سے کیا مطلب ہے؟

ج : لا تضعفا عن امری (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س : کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے ”انسی وجدك ماونيت ولم ازل، ابغی الفكك له بكل سبیل“ (ترجمہ) تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ ”الْفَانِیَ وَالْمُعْتَرِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معتبر اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

س : اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج : دیکھو شاعر کہتا ہے ”علیٰ مکتبر یهم حق معتبر بابهم وعند المقلین السباحة والبذل“ (ترجمہ) اُن کے بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَقَصْرِ مَشِیْدٍ“ سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

ج : چونہ گج اور پختہ اینٹوں سے پختا ہوا۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ ”شاده ممرأ وجلله ركلسا، فللطیر فی ذراه و كور“ (ترجمہ) اُس نے اُس محل کو سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔ یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اُس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”شَوَاطِ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے ”یظل یشب کبرا بعد کبر، وینبغ دائباً لہب الشوَاطِ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے۔

س : اہل عرب کا استعمال؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول ”فاعقلی ان کنت لما تعقلی - ولقد افلح من کان عقل“۔

س : قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُدْ بَنَصْرِهِمْ مِنْ بَنَاءٍ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

س : کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟

ج : ہاں، حسان بن ثابت کہتا ہے ”برجال لستموا مثلہم - ائلو جبریل نصرأ فتنزل“ (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز اُن کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَنَحَاسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

س : کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک شاعر کا قول ہے ، ”بِضَى كَضُوا السَّرَاجَ السَّلِيطَ - لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِ نَحَاسًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”أَمْشَاجٍ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا۔

س : کیا اہل عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج : جی ہاں ، دیکھو ابلی ذویب کہتا ہے ”كَانَ الرِّيشُ وَالْفَوْقَىٰ مِنْهُ - خِلَالِ النَّصْلِ خَالِطُهُ مَشِيجٌ“ (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پر اور اُس کی چٹکی کی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَفُؤْمَهَا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : گندم۔

س : اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج : دیکھو ابو مخنف ثقفی کا قول ”قَدْ كُنْتُ احْسِبُنِي كَاغْنِي وَاحِدٍ - قَدِمَ الْمَدِينَةَ مِنْ زَرْعَةِ فُؤُمٍ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ سَامِئُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سمود کے معنی لبو اور باطل (کھیل کو فضولیات) کے ہیں؟

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک کیا تم نے ہزلیہ بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے ”لَيْتَ عَادَا قَبِلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَبْدُوا جَحُودًا - قِيلَ قُمْ فَانْظُرِي الْيَهُم - ثُمَّ دَعَا عَنْكَ السُّمُودَا“ (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کو سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا ہے کہ اُنھوں اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَا فِيهَا غَوْلٌ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : یہ کہ اُس میں ایسی بد بو اور بد مزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔

س : اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج : ضرور، امری القیس کا قول ہے ”رَبِّ كَأْسٍ شَرِبْتَ لَا غَوْلَ فِيهَا - وَسَقَيْتَ النَّدِيمَ مِنْهَا مَزَاجًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س : اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج : طرفہ بن العبد کہتا ہے ، ”أَنَّ لَنَا قَلِيلًا مُّصَانِقَانَا - مُسْتَوْسَقَاتٍ لَمْ يَجِدُن سَائِقًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : اُسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں عدی بن زید کا قول ہے ”فَهَلْ مِنْ خَالِدٍ اَمَّا هَلَكْنَا - وَهَلْ بِالْمَوْتِ يَاللَّاسِ عَارَ“ (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم!

کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س : قولہ تعالیٰ ”وَجَفَّانِ كَالْحَوَابِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : مثل کشادہ حوضوں کے۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، طرفہ بن العبد کہتا ہے۔

کالجوابی لاتنی مترعة لقري الاضياف اولللمحتضر

س : قولہ تعالیٰ ”فَيَطْمَعُ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بد چلنی اور بد کاری۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، اُعشی کہتا ہے، ”حَافِظٌ لِلْفَرْجِ رَاضٍ بِالتَّقَى“ -- لیس مَمن قلبہ فیہ مَرَضٌ (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیز

گاری میں خوش رہنے والا۔ اُس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بد چلنی کا شوق ہے۔

س : مجھ کو قولہ تعالیٰ ”مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ“ کے معنی بتائیے؟

ج : چپکنے والی مٹی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، نابذہ کا قول ہے، ”فَلَا تَحْسِبُونِ الْخَيْرَ لَاشْرَعْدَهُ --- وَلَا تَحْسِبُونَ الشَّرَّ ضَرَبَهُ لَازِبٍ“ (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ

اُس کے بعد بدی ہو ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے)۔

س : قولہ تعالیٰ ”اِنَّذَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : مثل اور مانند لوگ۔

س : اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

ج : لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”اَحْمَدُ اللّٰهُ فَلَا نَدْلُهُ يَدِيهِ الْخَيْرَ مَا شَاءَ فَعَلَ“ (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں،

اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَشَوَّبَا مِنْ حَمِيمٍ“ کے معنی بتائیے؟

ج : گرم پانی اور کچاہو کا ملا ہوا مرکب۔

س : اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں شاعر کہتا ہے ”تلك للمكارم لاقعبان من لبن -- شيئا بماء فعاد بعد ابوالا“ (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیوں میں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”عَجَلْنَا قَطَنًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک ہم نے اُٹھی کا قول نہیں سنا ”ولا الملك النعمان يوم لقيته بنعمته يعطى القطوط ويطلق“۔

س : قولہ تعالیٰ ”مِنْ حَمَاءٍ مُسْنُونٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، حمزہ بن عبدالمطلب کا قول ہے ”اگر کان البدر شقة وجهه --- حلى الغيم عنه ضو فتبددا“ (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے، جس کی روشنی نے اپنے تابناک کھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”الْبَائِسَ الْفَقِيرَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بائس، ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشان حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، طرفہ کا قول ہے۔

يغشاهم البائس المُدقع والضيف وجار مجاور حنب

س : قولہ تعالیٰ ”مَاءٍ غَدَقًا“ کے معانی بتائیے؟

ج : بہت سا بہنے والا پانی۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں شاعر کہتا ہے ۔

تذنی کرا دیس ملتفاً حداثقها کالنبت جادت بها انهارها غَدَقًا

س : قولہ تعالیٰ ”بِشِهَابٍ قَبَسٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : شعلہ، آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں طرفہ کہتا ہے۔

هَمَّ عرانی فبت ادفعه دون سہادی کشعلة القیس

س : قولہ تعالیٰ ”عَذَابُ الْيَمِّ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : الیم کے بمعنی دکھ دینے والا۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے ”نام من لسان خلیا من آلم و بقیت اللیل طولا لم اذم“ یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم“ سے کیا مراد ہے؟

ج : ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی، یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھجوا)۔

س : کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، عدی بن زید کا قول ہے ۔

یوم قفت عیرهم من عیرنا واحتمال الحی فی الصبح فلتق

س : قولہ تعالیٰ ”إِذَا تَرَدَّى“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بے شک، عدی بن زید کہتا ہے ”حفظته مُنیۃ فتردی - وهو فی الملك یامل التعمیرا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِی حَنَابٍ وَنَهْرٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : نہر، بمعنی کشائش آیا ہے۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، لبید بن ربیعہ کا قول ہے ۔

ملکتُ بها کفی فانہرت فتقها یرئی قائمٌ من دونها ما وراءها

س : قولہ تعالیٰ ”وَضَعَهَا لِأَنَّامٍ“ کے معنی بتائیے؟

ج : اَنَام، بمعنی خلق۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، لبید کا قول ہے ”فان تسالینا مم نحن فاننا عصا فیر من هذا الا نام المسخر“ (ترجمہ) اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”أَن لَّنْ یُّحْوَزَ“ کے معنی بتائیے؟

ج : حبش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ ”ہرگز نہ رجوع کرے گا“ (کبھی واپس نہ آئے گا)۔

س : کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

ج : ہاں، شاعر کہتا ہے ”وما المرء الا کالشہاب وضوؤه۔۔۔ یحوز رمادا بعد اذا هو ساطع“ یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے ستارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا۔

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”ذَٰلِكَ أَذْنٰی اَنْ لَا تَعُوْلُوْا“ سے کیا مدعا ہے؟

ج : یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم مکمل (انصاف سے ہنسنے کی خواہش) نہ کرو۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : کیوں نہیں، ایک شاعر کہتا ہے ”اَنَا تَبِعْنَا رَسُولَ اللّٰهِ وَاَطَرَحَا--- قول النبیِّ وَعَالُوا فِی الْمَوَازِیْنِ“ یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور ان لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)۔

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْمُیْمِنُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : برائی کرنے والا گنہگار۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : بیشک، امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے ”بَرِئُ مِنَ الْاَفَاتِ لَیْسَ لَهَا بَاهِلٌ--- وَلَکِنَّ الْمَسْیَءَ هُوَ الْمُیْمِنُ“ (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں، مگر ہاں بدکار شخص قابل ملامت ہے اور گنہگار۔

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”اِذْ تَخْسُوْنَهُمْ بِاٰذِنِهٖ“ سے کیا مدعا ہے؟

ج : یہ کہ ان کو قتل کرتے ہیں۔

س : اہل عرب اس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے ”وَمِنَّا الَّذِیْ لَا قِیَ سِیْفٍ مَّحْمِدٍ--- فَحَسَّ بِهٖ الْاَعْدَاءُ عَرَضَ الْعِساكَرِ“ (ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی، پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھسا کر قتل کیا۔

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”مَا اَلْفَيْنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : یعنی وَجَدْنَا، (ہم نے پایا)۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا ”فَحَسْبُوْهُ فَاَلْفُوْهُ کَمَا زَعَمْتُ--- تَسْعًا وَتَسْعِیْنِ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَرِدْ“ پھر انہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا، پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س : قولہ تعالیٰ ”بِالْبَاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بِبَاسَاءِ، کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال، اور ضَرَّاءِ، کے معنی تنکسالی اور قحط کے ہیں۔

س : اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں؟

ج : ضرور، زید بن عمر کا قول تم نے نہیں سنا ”اِنَّ الْاِلٰهَ عَزِیْزٌ وَّاسِعٌ حَکْمٌ--- یُکَفِّهِ الضَّرَّاءَ وَالْبَاسَاءَ وَالْبَغْیَ“ بیشک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے، اُسی کے ہاتھ میں تنکسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”رَمَزًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایما کرنا۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، ایک شاعر کہتا ہے ۔

مَا فِي السَّمَاءِ مِنَ الرَّحْمَنِ مَرْتَمَزُ اِلَا اِلَيْهِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِنْ وَرَرُ

س : بتائیے قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ فَازَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س : اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج : عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے ۔

وَعَسَى اَنْ اَفُوزَ ثَمَّتَ الْقَى حَجَّةٌ اَتَقَى بِهَا الْفَتَانَا

س : قولہ تعالیٰ ”الْفُلُكِ الْمَشْحُونِ“ کے معنی بتائیے؟

ج : باریکی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : لبید بن الابرص کہتا ہے ۔

شَحَنَّا اَرْضَهُم بِالْخَيْلِ حَتَّى تَرَكَنَاهُمْ اَذِلَّ مِنَ الصَّرَاطِ

س : قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ“ کے مفہوم سے آگاہ کیجئے؟

ج : عَدْلٍ (مساوی)۔

س : کیا اہل عرب اس سے آگاہ ہیں؟

ج : ضرور، سنو شاعر کہتا ہے ۔

تَلَا قَيْنَا فَقَا ضَيْنَا سِوَاءِ وَلَكِنْ جُرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالِ

س : قولہ تعالیٰ ”زَيْنَمُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وَلَدُ الزَّوْنَا، کا بچہ۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ۔

زَيْنَمُ تَدَا عَثَهُ الرِّجَالُ زِيَادَةً كَمَا زَيْدٌ فِي عَرْضِ الْاَدِيمِ الْاَكَارِعِ

س : قولہ تعالیٰ ”طَرَائِقُ قِدْدَا“ کے معنی بتائیے؟

ج : ہر طرف سے کٹے ہوئے راستے۔

س : کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟

ج : ضرور، کیا تم نے قول شاعر نہیں سنا ۔

وَلَقَدْ قُلْتُ وَزَيْدٌ حَاسِرُ يَوْمَ وَلَّتْ خَيْلُ زَيْدٍ قِدْدَا

س : قولہ تعالیٰ ”بِرَبِّ الْفَلَقِ“ کے معنی بتائیے؟

ج : صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، زہیر بن ابی سلمیٰ کا قول ہے، ”الْفَارَجُ الھَمَّ مَسْدُولًا عَسَا یُکْرَهُ۔۔۔ کَمَا یُفَرِّجُ غَمَّ الظُّلْمَةِ الْفَلَقُ۔“

س : قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بہرہ (حصہ)۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، تم نے اُمیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا۔

یَدْعُونَ بِالْوَلِیْلِ فِیْهَا لَا خَلَقَ لَهُمْ إِلَّا سِرَابِیْلٌ مِنْ قَطْرِ وَاغْلَالٍ

س : قولہ تعالیٰ ”كُلُّ لَهْ قَاتِنُونَ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : سب اس کے مقرر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ضرور، عدی بن زید کا قول ہے ”قَاتِنًا لِلّٰہِ یُرْجُو عَفْوُهُ..... یَوْمَ لَا یُکْفِرُ عَبْدٌ مَا اَدَّخَرَ۔“

س : قولہ تعالیٰ ”جَدْرَتَنَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : ہمارے پروردگار کی عظمت (برائی)۔

س : کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟

ج : ہاں، تم نے اُمیہ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا ”لَكَ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَاءُ وَالْمَلِكُ رَبَّنَا۔۔۔ فَلَا شَیْءَ اَعْلٰی مِنْكَ جَدًّا وَاَمَّحَدًا۔“

س : قولہ تعالیٰ ”جُنُفًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وصیت میں بے جا حق اور بددیانتی کرنا۔

س : اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، عدی بن زید کا قول ہے۔

وَأَمْلَكَ يَا نِعْمَانُ فِیْ اِخْوَاتِهَا تَاتِیْنِ مَا یَا تِیْنُهُ جُنُفًا

س : قولہ تعالیٰ ”حَبِیْمٌ اَنْ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : اُن وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہوگئی ہو، یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔

س : کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا۔

وِیْخَضِبُ لِحِیَّةٍ غَدَرَتْ وَخَانَتْ بِاِحْمٰی مِنْ نَحِیْعِ الْخَوْفِ اِنْ

س : قولہ تعالیٰ ”سَلَفُواكُمْ بِالْحَسَنَةِ حِدَادٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، کیا تم نے اُشیٰ کا قول نہیں سنا ہے ”فَیْهِمُ الْخَصْبُ وَالسَّامَةُ وَالنَّحْلَةُ --- فِیْهِمُ وَالْخَاطَبُ الْمَسْلَاةُ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كَذَبَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدر بنا دیا۔

س : کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج : ہاں، کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ”أَعْطَى قَلِيلًا ثُمَّ أَكْذَى بَيْنَهُ --- وَمَنْ يَنْشُرُ الْمَعْرُوفَ فِي النَّاسِ يُحْمَدُ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَا وَزَرَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : جائے پناہ نہیں (وزر بمعنی جائے پناہ)۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : بے شک، کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا ”لَعَمْرُكَ مَا إِنَّ لَهُ صَخْرَةً --- لَعَمْرُكَ مَا إِنَّ لَهُ مِنْ وَزَرَ“ (ترجمہ) تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”قَضَىٰ نَحْبَهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : اجل، وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعہ کا قول ہے ”الْأَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ أَنْتَحِبَ فَقِیْضُ أَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلٌ“ تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے، آیا اجل مقدر کا تا کہ اُسے تمام کرے، یا گمراہی اور باطل کا۔

س : قولہ تعالیٰ ”ذُو مِرَّةٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : ذو شدۃ امر اللہ، (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ زیبانی کا قول ہے ”وَهَذَا قَوِي ذِي مِرَّةٍ حَازِمٌ“ اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زور والا اور زیرک ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”الْمُعْصِرَاتِ“ کے معنی بتائیے؟

ج : اُبر کے لکے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ اُبر سے پانی برسنے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”تَحْرِبُهَا الْإِرَاحُ مِنْ بَيْنِ شَمَالٍ --- وَبَيْنَ صَبَاها الْمُعْصِرَاتِ الدَّوَابِسِ“ ہوائیں اُن کو (اُبر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پوربی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی، نچوڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”سَنَشُدُّ عَضُدَكَ“ کی تفسیر کیا ہے؟

ج : عَضُد کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یا اور، چنانچہ نابغہ کا قول ہے ”فِي ذِمَّةٍ مِنْ ابْنِ قَابُوسٍ مُنْقَذَةٍ --- لِلْخَائِفِينَ وَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ عَضُدٌ“ وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست دباؤ نہیں ہوتا۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِي الْغَابِرِينَ“ کے معانی کیا ہیں؟

ج : باقی رہنے والے لوگوں میں۔ عبید بن الابرص کہتا ہے ”ذهبوا وحلفني المحلف فيهم... فكَأَنِّي فِي الْغَابِرِينَ غَرِيبٌ“ وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں میں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَأْسَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : رنج نہ کرو، امری القیس کا قول ہے ”وقوفا بها صحبي على مطيهم، يقولون لا تهلك أسى وتحمل“ اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے۔

س : قولہ تعالیٰ ”يَصْذُقُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ ”عَجِبْتُ لِجِلْمِ اللَّهِ فِينَا وَقَدْ بَدَأَ لَهُ صَدْفَنَا عَنْ كَلِّ حَتَّى مَسْنُولٍ“ مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س : قولہ تعالیٰ ”أَنْ تُبْسَلَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے ”وفارقتك برهن لافكاك له... يوم الوداع فقلني مُبْسَلٌ غَلَقًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا أَفَلَّتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا، کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا۔

فتغیر القمر المنیر لفقدہ والشمس قد کسفت وکادت تأفل

س : قولہ تعالیٰ ”كالصریم“ سے کیا مراد ہے؟

ج : جانے والا، شاعر کہتا ہے۔

غدوت علیه غدوة فوجدته قعود الیه بالصریم عواذله

س : قولہ تعالیٰ ”نَفْتُوْا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : لا تزل، (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے ”لعمرك ما تفتأ تذكر خالدًا... وقد غاله ما غال تبع من قبل“ تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تیج پر نازل ہوئی تھی۔

س : قولہ تعالیٰ ”حَشِيَّةٌ اِمْلَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : فقر (تنگدستی) کے ڈر سے، شاعر کا قول ہے ”وانى على الاملاق يا قوم ما جد... اعد لاضيا في الشواء المصهبا“ اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحب کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں، یا دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س : قولہ تعالیٰ ”حَذَائِقُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : باغات، چمن اور کھیا ریاں، دیکھو شاعر کہتا ہے ”بلاد سقاها الله اما سهولها... فقطب ودر مغدق وحذائق“۔

س : قولہ تعالیٰ ”مُفِيتًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : صاحب قدرت، قدرت رکھنے والا ضخیم الانصاری کا قول ہے ”وَذِي ضَعْفٍ كَفَفَتِ النَّفْسُ عَنْهُ وَكُنْتُ عَلَى مَسَائِدِهِ مُفِيتًا“ میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی، حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُؤْذِهِ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : اس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے ”يُعْطَى الْمَثْنَى وَلَا يُؤْذِي حَمْلَهَا --- مُحَضَّضُ الصَّرَائِبِ مَا جَدَّ الْإِخْلَاقُ“

س : قولہ تعالیٰ ”سَرِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : چھپوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے، ”سَهْلُ الْخَلِيقَةِ مَا جَدَّ ذُو نَائِلٍ --- مِثْلُ السَّرِيِّ تَمُدُّهُ الْإِنْهَارُ“

س : قولہ تعالیٰ ”كَأَسَا دِهَاقًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بھرا ہوا پیالہ، شاعر کہتا ہے ”أَتَانَا عَامِرٌ يَرْجُو قِرَانًا --- فَاتَرَ عَنَالَهُ كَأَسَا دِهَاقًا“ عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَكُنُودٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : نعمتوں کی سخت ناشکری کرنے والا، اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ”شَكَرْتُ لَهُ يَوْمَ الْعُكَاظِ نَوَالَهُ وَلَمْ أَكْ لِلْمَعْرُوفِ ثُمَّ كُنُودًا“ میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقع پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَسَيُغْضَوْنَ إِلَيْكَ دُعُؤَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : لوگوں کی ہنسی اُڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں، شاعر کہتا ہے ”اتَغَضَّ لِي يَوْمَ الْفَخَارِ وَقَدْ تَرَى --- خَيْرٌ لَا عَلَيْهَا كَالْأَسُودِ ضَوَارِيَا“

س : قولہ تعالیٰ ”يُهْرَعُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : غصہ میں بھر کر اُس کی جانب دوڑ کرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ”اتَوْنَا يَهْرَعُونَ وَهُمْ أَسَارَى --- نَسُوقُهُمْ عَلَى زَعَمِ الْأَنْوَفِ“

س : قولہ تعالیٰ ”يَنْسُ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے، دیکھو شاعر کہتا ہے ”لَا تَقْذِفْنِي بَرَكْنَ لَا كِفَاءَ لَهُ --- وَإِنْ تَأَسَفَكَ الْأَعْدَاءُ بِالرِّفْدِ“

س : قولہ تعالیٰ ”غَيْرَ تَنْبِيْبٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بجز خسارہ کے، سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے ”هُمْ جَدَّ عُوا لَانُوفٍ فَاوَعْبُوها --- وَهُمْ تَزَكُوا بَنِي سَعْدِ تَبَايَا“

س : قولہ تعالیٰ ”فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ“ میں ”قِطْعٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : رات کا چھپلا حصہ فجر کے قریب، مالک بن کنانہ کا قول ہے ”وَنَائِحَةٌ تَقُومُ بِقِطْعٍ لَيْلٍ --- عَلَى رَجُلٍ أَصَابَتْهُ شَعُوبٌ“

س : قولہ تعالیٰ ”هَيْتَ لَكَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَيَّأْتُ لَكَ) اجماع الانصار کا قول ہے ”بِهَ اِحْمَى الْمَضَافِ اِذَا دَعَانِي --- اِذَا مَاقِيلَ لِلْأَبْطَالِ هَيْتًا“

س : قولہ تعالیٰ ”يَوْمٌ عَصِيبٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : روز سخت، شاعر کہتا ہے ”هُمْ ضَرَبُوا أَقْوَانَسَ خَيْلٍ حَجَرٍ --- بِحَنْبِ الرَّدِّهِ فِي يَوْمٍ عَصِيبٍ“

س : قولہ تعالیٰ ”مُؤَصَّدَہ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے ”نحن الی اجبال مکة نلتقى --- ومن دوننا ابواب صنعاء مؤصدة“، میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْتَمُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ تھکے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے ”من الخوف لاذوسامة من عبادة ولا هو من طول التعبد يجهد“۔

س : قولہ تعالیٰ ”طَيْرًا اَبَابِيلَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر چچھاتی تھیں، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

وبالفوارس من ورقاء قد علموا احلاس نخيل على جرد ابابيل

س : قولہ تعالیٰ ”تَقْفُتُمُوهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : تم اُن کو پاؤ، حسان بن ثابت کا قول ہے ”فَامَا تَقْفَنَ بَنِي لُؤَيٍ --- جَذِيمَةً اِنْ قَتَلْتُمْ دَوَاءً“ پھر جس جگہ بھی بنی لوی خدیرو والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَاَنْزَلْنَاهُ نَقْعًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہے، کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

عبد منا خيلنا ان لم تروها تشير النقع موعدها كداء

س : قولہ تعالیٰ ”فِي سَوَاءِ الْحَرَمِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وسط ححیم (جہنم) شاعر کہتا ہے ”رماها بسهم فاستوى في سواها --- وكان قبولاً للهوى ذى الطوارق“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : وہ پیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے، چنانچہ اُمیہ بن الصلت کہتا ہے ”ان الحدائق في الجبان ظليلة فيها الكواعب سدرها مخضود“۔

س : قولہ تعالیٰ ”طَلَعَهَا هَضِيمٌ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : ایک دوسرے میں ملے ہوئے، امرئ القیس کہتا ہے ”دارُ لبيضاء العوارض طفلة --- مهضومة الكشحين ربا المعصم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”قَوْلًا سَدِيدًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : عدل (درست) اور حق (راست بات) حمزہ کہتا ہے ”امين على ما استودع الله قلبه --- فان قال قولاً كان فيه مسدداً“۔

س : قولہ تعالیٰ ”إِلَّا وَلَا دِمَّةً“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول قرار) کے آیا ہے، دیکھو شاعر کہتا ہے۔

جزى الله الا كان بيني وبينهم جزاء ظلوم لا يوغرعا جلاً

س : قولہ تعالیٰ ”خَامِدِينَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : مرے ہوئے دل، شاعر کہتا ہے ۔

حَلُّوا ثِيَابَهُمْ عَلَىٰ عَوْرَاتِهِمْ فهِم بِأَفْنِيَةِ الْبُيُوتِ خُمُودُ

س : قولہ تعالیٰ ”ثِيَابُ الْحَدِيدِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : لوہے کے ٹکڑے، کعب بن مالک کا قول ہے ”تَلَطَّيْ عَلَيْهِمْ حِينَ انْ شَدَّ حِمِيهَا بِزُبُرِ الْحَدِيدِ وَالْحِجَارَةِ سَاجِرُ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَسُحْقًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بُغْذَا، (ہلاکت، خرابی) حسان کا قول ہے ”الَا مِنْ مَبْلَغٍ عَنِّي أَيُّهَا --- فَقَدْ أَلْقَيْتُ فِي سُحْقِ السَّعِيرِ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”إِلَّا فِي غُرُورٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : فِي بَاطِلٍ، یعنی لغو اور بے جا امر میں، حسان کا قول ہے ”تَمَتَّكَ الْاِمَانِي مِنْ بَعْدِ --- وَقَوْلِ الْكُفْرِ يَرْجِعُ فِي غُرُورٍ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَحَصُورًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : جو مرد و عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو، شاعر کہتا ہے ”وَحَصُورًا عَنِ الْخَنَائَا مُرْنَا --- بِفَعْلِ الْخَيْرَاتِ وَالتَّشْمِيرِ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”عَبُوسًا قَمَطَرِيًّا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے، اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے ۔

وَلَا يَوْمَ الْحِسَابِ وَكَانَ يَوْمًا عَبُوسًا فِي الشَّدَائِدِ قَمَطَرِيًّا

س : قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے، شاعر کہتا ہے ”قَدْ قَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقٍ“ لڑائی خوب سختی سے قائم ہو گئی۔

س : قولہ تعالیٰ ”إِيَابَهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : ایاب کے معنی پلٹ کر جانے کی جگہ عید ابن الابرص کہتا ہے ”وَكُلُّ ذِي غِيَةِ يُؤُوبٌ --- وَغَائِبِ الْمَوْتِ لَا يُؤُوبُ“ ہر ایک غائب ہونے

والا پلٹ کر آتا ہے، مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س : قولہ تعالیٰ ”خَوْنًا“ کس معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج : اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے۔

س : کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج : ہاں اُغشی کہتا ہے ۔

فَانِي وَمَا كَلَفْتُمُونِي مِنْ أَمْرٍ كَم لِيَعْلَمَ مِنْ أَمْسِي أَعَقَّ وَأَحْوَبَا

س : قولہ تعالیٰ ”الْعَنَتُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : گناہ، شاعر کہتا ہے ۔

رَأَيْتُكَ تَبْتَغِي عَنِّي وَتَسْعَى مَعَ السَّاعِي عَلَىٰ بَغِيرٍ دَخَلَ

س : قولہ تعالیٰ ”فتیلا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ دھاگا ساریشہ جو بھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے ”یجمع الحیش ذالالو ویغزو ثم لایرزأ الاعلای فتیلا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”من قَطْمِیر“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو بھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے، اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے ۔
 لم انل منهم فسیطا ولا زبدا ولا فوفۃ ولا قَطْمِیرا

س : قولہ تعالیٰ ”اَرَكْسَهُمْ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : حَسَبَهُمْ۔ ان کو بند کر رکھا، گرفتار کر لیا، اُمیہ کا قول ہے ”اَرَكْسُوا فِی جَهَنَّمَ اَنھم کا --- نواعثاتا یقولون کذبًا وزورًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”اَمَرْنَا مَتْرَفِیْہَا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : سَلَطْنَا، ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی، دیکھولبید کا قول ہے ۔

ان یغبطوا یسیروا وان اُمروا یوما یصیروا للھلک والفقد

س : قولہ تعالیٰ ”اَن یَفْتِنَکُمُ الذِّیْنُ کَفَرُوْا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ تم کو تکلیف دے کر اور دقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے، ایک شاعر کہتا ہے ۔

کل امری من عباد اللہ مضطھد بیطن مکہ مقہور ومفتون

س : قولہ تعالیٰ ”کَاَنَّ لَمْ یَغْنَوْا“ سے کیا مدعا ہے؟

ج : گویا کہ وہ رہے ہی نہیں (انہوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھولبید کہتا ہے ”وغنیبت سبتا قبل مجری داجس --- لو کان للنفس اللھوج خلود“۔

س : قولہ تعالیٰ ”عَذَابُ الْهُوْنِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت اور ذلت کی تکلیف، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”انا وجدنا بلاد اللہ واسعة --- تنحی من الذل والمخزاة والھون“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَا یَظْلِمُوْنَ نَقِیرًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز بھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اُسی سے درخت اگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے ۔

ولیس الناس بَعْدُ فِیْ نَقِیر و لیسوا غیر اصْدَاء وھام

س : قولہ تعالیٰ ”لَا فَاَرْضُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بڑھا پا، شاعر کہتا ہے ۔

لعمری لقد اعطیت ضیفک فارضا یُساق الیہ ما یقوم علی رِجُل

س : قولہ تعالیٰ ”الْخِیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخِیْطِ الْاَسْوَدِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے، یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیہ کہتا ہے ۔

الخِیْطُ الْاَبِیْضُ ضَوْءُ الصُّبْحِ مَنْفَلَقُ وَالْخِیْطُ الْاَسْوَدُ لَوْنُ اللَّیْلِ مَكْمُومُ

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَيْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسُهُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : انہوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا ہے، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ ”یعطیٰ بہا ثمننا فیمنعہا۔۔۔ ویقول صاحبہا الا تشری۔“

س : قولہ تعالیٰ ”حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یعنی خدا آسمان سے آگ اُتارے گا، حسان کا قول ہے ”بقیۃ معشر صُبَّتْ علیہم۔۔۔ شَآئِبٌ مِنَ الْحُسْبَانِ شُهْبٌ۔“

س : قولہ تعالیٰ ”وَعَنَتِ الْوُجُوهُ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے، شاعر کہتا ہے ”لیک علیک کل عان بکریۃ۔۔۔ وآل قصی من مقل وذی وفر۔“

س : قولہ تعالیٰ ”مَعِيشَةً ضَنْكًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت تنگ روزی، شاعر کہتا ہے ”والخیل لقد لحقت بہا فی مازق۔۔۔ ضنک نواحیۃ شدید المقدم۔“

س : قولہ تعالیٰ ”مَنْ كُلِّ فَجٍّ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : فج بمعنی راستہ، شاعر کہتا ہے۔

حازو العیال وسدوا الفجاج - باجساد عادِ لها آبدان

س : قولہ تعالیٰ ”ذَاتِ الْخُبْلِكِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا، کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟

ہُمْ یضربون جبیلۃ البیض اذا لحقوا لاینکصون اذا ما استلحموا وحموا

س : قولہ تعالیٰ ”حَرَضًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بیمار جو دردی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے ”امن ذکر لیلی ان نأت غریۃ بہا۔۔۔ کأنک جم للاطباء مُحْرَضٌ۔“

س : قولہ تعالیٰ ”یَدْعُ الْيَتِيمَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے ”یقسم حقاً للیتیم ولسم یکن۔۔۔ یُدْعُ لَیْسَارَہُنَ الاصاغرا۔“

س : قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءُ مُنْفِطِرٌ بِہِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ آسمان روز قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے

ظباہن حتی اعوض اللیل دونہا افاطیر وسمی رواہ حدورہا

س : قولہ تعالیٰ ”فَهُمْ يُوزَعُونَ“؟

ج : ”یُجَسَّسُ اَوَّلُہُمْ عَلٰی اٰخِرِہُمْ حَتّٰی تَنَامَ الطَّیْرُ۔۔۔ اما سمعت قول الشاعر، ”وزعت رعیلہا بأقْبَ نہد۔۔۔ اذا ما القوم شدوا

بعد خُمس۔“ میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلندیوں میں تقسیم کر دیا، یعنی آرام لینے کے واسطے۔

س : قولہ تعالیٰ ”كُلَّمَا حَبَّتْ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : جب اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ جاتی ہے اور ”والنار تخبو عن اذانہم۔۔۔ واضرمہا اذا ابتدوا سعیرا۔“

۱۔ ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تاکہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

س : قولہ تعالیٰ ”کَالْمُهْلِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ”بتاری بها العیس السموم کانھا --- تبطنن الاقرب من عرق مهلا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”اتَّخَذُوا بِلَادًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔ شاعر کہتا ہے ”حزى الحياة وحزى الممات --- وكلا اراه طعاما وبئلا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے، دیکھو عدی بن زید کہتا ہے۔

فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ مِنْ حَذَرِ الْمَوْتِ وَجَالُوا فِي الْأَرْضِ آتَى مَجَالَ

س : قولہ تعالیٰ ”الْأَمْقُحُونَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : مقح، وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔ شاعر کہتا ہے ”ونحن على جوانبها قعود نفص الطرف كالابل القماح“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِي أَمْرِ مَرْيَمَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : باطل امر، شاعر کہتا ہے۔

فراغت فابتدرت بها حشاها فخر كأنه خوط مَرِيَج

س : قولہ تعالیٰ ”حَنَامًا مُّقَصِّبًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : حتم، بمعنی واجب کے آیا ہے، اُمیہ کا قول ہے ”عبادك يخطئون وَأَنْتَ رَبِّ --- بِكَفَيْكَ المنايا والْحَتُوم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَأَكْوَابَ“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : وہ کوزے جن میں دسے نہیں لگے ہوتے، ہذلی کا قول ہے ”فلم ينطق الديك حتى ملأت ، كَوْبُ الدنان له فاستدارا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : نشہ میں نہ آئیں گے، عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے ”ثم لَا يُنْزَفُونَ عنها ولكن - يذهب الهم عنهم والغليل“۔

س : قولہ تعالیٰ ”تَكَانَ غَرَامًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت لازم لینے والا، جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول ”ويوم النساء ويوم الحفار وكان عذابا وكان غرامًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَالْتَرَائِبَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصہ جسم) شاعر کہتا ہے ”والزعفران على ترائبها شرقا به اللبات والنحر“۔

س : قولہ تعالیٰ ”وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : ہلاک ہونے والی قوم۔ عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے ”فلا تكفروا ما قد ضنعنا اليكمو - وكافوا به فالكفر بور لصافعه“۔

س : قولہ تعالیٰ ”نَفَسْتُ“ کے معنی بتائیے؟

ج : نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔ لبید کا قول ہے ”بدلن بعد النفس ابو حیفاً --- وبعد طول الحرّة الصریفاً“۔

س : قولہ تعالیٰ ”الدالخصام“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ جھگڑا شخص جو باطل امر میں الجھتا ہو۔ مہمل شاعر کہتا ہے ”ان تحت الاحجار حزمًا وجوداً --- وخصيما الدذا مغلاق“۔

س : قولہ تعالیٰ ”بِعُجْلِ حَنِيدٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر ہونا جاتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ”لهم راح وفار المسك فيهم وشاويهم اذا شاؤ واحنيذا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”من الاجداث“ کے معنی کیا ہیں؟

ج : قبروں سے۔ دیکھو ابن رواحہ کا قول ”حينما يقولون اذا مروا على جدتي --- ارشده يارب من عان وقد رَشِدًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”هَلُوْعًا“ کے معنی بتائیے؟

ج : گھبرا جانے اور پریشان ہو جانے والا۔ بشر بن ابی حازم کا قول ہے ”لا مانعًا لليتيم نحلته، ولا مكبًا لخلقِهِ هَلُوْعًا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”ولات حين مناص“ سے کیا مراد ہے؟

ج : وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں، اُغشی کا قول ہے ۔

تذکرت لیلی حین لات تذکر وَقَدْ بِنْتُ مِنْهَا وَالْمَنَاصُ بَعِيد

س : قولہ تعالیٰ ”وَذُسِرَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : دُسر، وہ شے ہے جس کے ذریعے سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے ”سفينة نوتي قد احكم صنعها - منحتة
الالواح منسوجة الدُّسِرَ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”رِكْزًا“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : جس (ہنگ) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے ”وقد توحيس ركزًا مقفر ندس بنية الصوت وما في سمعه كذب“۔

س : قولہ تعالیٰ ”باسِرَةً“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : بگڑے ہوئے، چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابریص کا قول ہے ۔

صبحنا تميمًا غداة النسا ر شهباء ملمومة باسره

س : قولہ تعالیٰ ”ضِيْزَى“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : حیرت میں مبتلا، امری القیس کہتا ہے ”ضياز بنو اسد بحكمهم اذ يعدلون الرأس بالذنب“۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَمْ يَنْسَنَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : اس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا، شاعر کہتا ہے
”طالب منه الطعم والريح معًا لن تراه متغيرًا من أسن“۔

س : قولہ تعالیٰ ”خَتَارٌ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : دعا باز، سخت بدکار اور بداطوار۔ شاعر کہتا ہے ”لقد علمت واستيقنت ذات نفسها --- بان لا تخاف الدهر صرعى ولا ختري“۔

س : قولہ تعالیٰ ”عَيْنُ الْقَطْرِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : تابنا، کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا۔

فالقی فی مراحل من حديد قدور القطر ليس من البراة

س : قولہ تعالیٰ ”اُكْلُ حَمِطٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : پیلو کا پھل، شاعر کہتا ہے۔

مما مغزل فردُ تراعى بعينها اغن غفيض الطرف من خلل الخمط

س : قولہ تعالیٰ ”اِشْمَازَتْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اُس نے نفرت کی، عمرو بن کلثوم کا قول ہے ”اِذَا عَضَّ الثَّقَاتُ بِهَا اِشْمَازَتْ --- وولَّته عشوزنه زبوناً۔“

س : قولہ تعالیٰ ”جدد“ کے معنی کیا ہے؟

ج : طریقے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

قد غادر النسيج فى صفحاتها جددا كانها طرق لاحت على اكم

س : قولہ تعالیٰ ”اَعْلَىٰ وَاَقْنَىٰ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی) عنترۃ العیسیٰ کا قول ہے ”فاقننى حياك لا ابالك واعلمى --- انى امرؤ ساء موت ان لم اقتل۔“

س : قولہ تعالیٰ ”لَا يَلْتَكُمُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا۔ بنی عیسیٰ کی بول چال ہے۔ ”طينة العيسى شاعر کہتا ہے ”ابلىغ سراة بنى سعد مغلغلة جهد الرسالة لا التا ولا كذباً۔“

س : قولہ تعالیٰ ”وَابَا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اب، وہ شے جو چارپایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے ”نرى به الآب واليقطين مختلطا --- على الشريعة يحرى تحتها الغرب۔“

س : قولہ تعالیٰ ”لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سر بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے ”الازعمت بسياسة اليوم اننى - كبرت وأن لا يحسن السير أمثالى“ کیا بساہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِيهِ تُسَيَّمُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔ اَعشىٰ کا قول ہے ”ومشى القوم بالعماد إلى الدّر حاء أعيا المسلم أين المساق۔“

س : قولہ تعالیٰ ”لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ ابی فرویب کہتا ہے ”اذا لعته النحل لم يرج لسعها وحالفها فى بيت نوب عواسل۔“

س : قولہ تعالیٰ ”ذامترۃ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : صاحب حاجت (حاجت مند، مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص، شاعر کا قول ہے ۔

تربت يد لك ثم قل نوالها وترفعت عنك السماء سجالها

س : قولہ تعالیٰ ”مُهْطِعِينَ“ کے کیا معنی ہیں؟

ج : فرمان پذیر اور بات ماننے والے۔ تیج کا قول ہے ”تعبدنی نمرین سعد وقد دری۔ ونمرین سعد لی مدین ومهطع“۔

س : قولہ تعالیٰ ”هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بیٹا (بچہ)، شاعر کہتا ہے ”أَمَّا السَّمِي فانت منه مكثر۔ والمال فيه تغدى وتروخ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”يُضْهِرُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : یہ کہ ”پکھلتا ہے“ شاعر کا قول ہے ۔

سختن صهارة فظل عثانه في سيطلي كفيت به يتردد

س : قولہ تعالیٰ ”لِشَوْءٍ بِالْعُصْبَةِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : تاکہ بوجھ سے دبے، امری القیس کا قول ہے ”تمشی فتقلها، عجیز تھا۔ الضعیف ینوء بالوسق“۔

س : قولہ تعالیٰ ”كُلُّ بَنَانٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : انگلیوں کے سرے، کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا ”فنعم فوارس الهیحاء قومی --- اذا علقوا الاسنة بالبنان“۔

س : قولہ تعالیٰ ”اعْصَارُ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : باد تندر (اندھی) دیکھو شاعر کا قول ”فله في انارهن خوار وحف كانه اعصار“۔

س : ”مراغما“ سے کیا مراد ہے؟

ج : کشادہ، بنی ہذیل کی لغت میں۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے ”واترك الارض جهرة ان عندی --- جاء في المراغم والتعادی“۔

س : قولہ تعالیٰ ”صَلَدًا“ سے کیا مراد ہے؟

ج : سخت اور مضبوط، کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا ”وانی لقرم وابن قرم لهاشم۔ لا باء صدق محلهم معقل صلد“۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَا جُرْأَعِيَّ مَمْنُونٍ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا، ہووہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے ”فضل الجواد علی الخیل البطاء فلا۔ يعطى بذلك ممنونا ولا نرقا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”جَاهُوا الصُّخْرَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے، اُمیہ کہتا ہے ۔

وشق ابصارنا كيما نعيش بها وحاب للسمع اصمأخا واذا نا

س : قولہ تعالیٰ ”حُبًّا حُبًّا“ کی کیا مراد ہے؟

ج : بہت زیادہ محبت۔ آمیہ کا قول ہے ”اِنْ تَغْفِرَ اللّٰهُمَّ تَغْفِرْ حَمًّا..... وَاَيَّ عَبْدِكَ لَا الْمَاءَ“۔

س : قولہ تعالیٰ ”عَاسِقٌ“ کے معانی بتائیے؟

ج : تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے ۔

ظَلَّتْ تَحُوبٌ يَدَاها وَهِيَ لَا هِيَةَ حَتَّىٰ اِذَا جَنَحَ الْاِظْلَامُ وَالْغَسَقُ

س : قولہ تعالیٰ ”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ ”اجامل اقوامًا حياء وقندارای --- صلورهم تغلى على مرضاها“۔

س : قولہ تعالیٰ ”يَعْمَهُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں، چنانچہ عائشہ کہتا ہے ”ارانى قد عَمِهْتُ وشاب راسى -- وهذا للعب شين بالكبير“۔

س : قولہ تعالیٰ ”إِلَىٰ بَارِئِكُمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اپنے خالق کی طرف، تبع کا قول ہے ”شهدت على أحمد أنه --- رسول من الله باري النسم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”لَا رَيْبَ فِيهِ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اس میں کوئی شک نہیں، ابن الزبیری کہتا ہے ”ليس في الحق يا امامة ريب --- إنما الريب ما يقول الكذوب“۔

س : قولہ تعالیٰ ”خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : اس پر (مہر) چھاپ لگا دی ہے۔ دیکھو عائشہ کہتا ہے، ”وصهبا طاف يهوديها --- فابرزها وعليها ختم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”صَفْوَانٌ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : چکنا چقر، کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے ”على ظهر صفوان كان متونه --- عللن بدهن يزلق المتزلا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”فِيهَا صِرٌّ“ کے معانی بتائیے؟

ج : صر بمعنی سردی (ٹھہر)، دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے ”لا يرمون اذا ما الارض جللها --- صر الشتاء من الامحال كالآدم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”يُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِينَ“ کے کیا معانی ہیں؟

ج : مؤمنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشندہ بناتا ہے۔ دیکھو عائشہ کا قول ہے ”وَمَا بَوَّءَ الرَّحْمَنُ بَيْتَكَ مَنْزِلًا بِأَجِيَادٍ غَرِبِي الصفا والمحرّم“۔

س : قولہ تعالیٰ ”رَبِّيُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : بہت سی جماعتیں، دیکھو حسان کا قول ”واذا معشر تحافوا عن القصد حملنا عليهم ربيّا“۔

س : قولہ تعالیٰ ”مَحْصَصَةٌ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : قحط اور تنگسالی۔ اُشی کا قول ہے ۔

تَبَيَّنُوا فِي الْمَشَاءِ مَا لَمْ يَبْطُونَكُمْ وَجَارَاتِكُمْ شَعْبٌ يَبْتَنُ خِمَائِصًا

س : قولہ تعالیٰ ”وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ بِمُقْتَرِفُونَ“ سے کیا مراد ہے؟

ج : چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو بلبید کا قول ہے ”وَإِنِّي لَأَبْ مَاتَيْتٍ وَإِنِّي --- لَمَّا اقْتَرَفْتُ نَفْسِي عَلَى كَرَاهٍ“ (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کر لیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

مسائل نافع بن الارزق کی روایت کے دیگر طرق

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیاں اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابو بکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”حدثنا بشر بن انس، ابنانا محمد بن علی بن الحسن ابن شفيق، ابنانا ابو صالح هذبة بن مجاهد، ابنانا مجاهد بن شجاع۔ ابنانا محمد بن زياد البشكري، عن ميمون بن مهران۔ قال، نافع بن الارزق“ مسجد میں داخل ہوا اور پھر اُن کے سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جویر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے ”نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا) اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔“

سنتیسویں نوع (۳۷)

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سواء دوسری عربی زبانوں کے
کون سے الفاظ ہیں

اس بارے میں جو اختلاف آ رہا ہے اُس کا بیان سولہویں نوع میں آچکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

مختلف غیر حجازی قبائل عرب کی زبانوں کے چند الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں

ابو عبیدہ عکرمہ کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”وَانتُمْ مَسَامِلُونَ“ کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی ”غناء“ ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ ہی حسن سے راوی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہمیں“ ”الْأَرَائِلُ“ کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں ”خَجَلَة“ کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ) ہوتا ہے اور خجاک کے واسطے سے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ أَلْفَى مَعَاذِيرَهُ“ کے معنی ”مستودہ“ (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ ”لَا وَرَرَ“ کے معنی خجاک کی روایت سے ”لَا جِلَّ“ (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”وَرَوَّحْنَا لَهُمْ بُحُورٍ عَيْنٍ“ کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں ”رَوَّحْنَا فَلَانًا بِفَلَانَةٍ“ ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں ”رَوَّحْنَا لَهُمْ حُورًا“ ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی۔ اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔

حسن سے قولہ تعالیٰ ”لَوَارِثًا أَوْ تَتَجَدَّ لَهُوَا“ کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ ”لہو“ یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے ”ابن امراتہ“ نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے ”وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهَا“ قولہ تعالیٰ ”أَعَصِرْ خَمْراً“ کے بارے میں خجاک سے روایت کی ہے کہ ”خمر“ اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ ”میں انگور کو چھوڑتا تھا“۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”أَتَذْكُرُونَ بَنَاتًا“ کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بعل“ سے ”رَب“ مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بعل“ بمعنی ”رَب“ از دشوۃ کی زبان ہے۔

ابو بکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ”الْوَرْدُ“ ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہل یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں۔

اور کتاب الرّوای من خائف مصحف عثمانؓ میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قبیلہ حمیر کی بول چال میں ”الصّوّاع“ چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے“ اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ ”اَقْلَمُ يَتَّاسُ الَّذِينَ اَمَنُوا“ کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ ”اَقْلَمُ يَتَّاسُ“ بمعنی ”لَمْ يَعْلَمُوا“ (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ ہوازن کی زبان کا ہے اور فراء، کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ ”نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلہ نضج کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے“۔

قرآن کے غیر حجازی الفاظ جو حضرت ابن عباسؓ نے نافع بن الارزق سے بیان کئے ہیں

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔

- (۱) يَفْتِنُكُمْ : تم کو گمراہ کریں ہوازن کی بول چال میں۔
- (۲) بُورًا : تباہ، ہلاک شدہ، عمان کی زبان میں۔
- (۳) فَتَقْبُوا : بھاگ نکلے، یمن کی زبان میں۔
- (۴) لَا يَلْتَمِسُكُمْ : تم کو ناقص نہ کرے گا تم میں کمی نہ ڈالے گا، بنی عیس کی زبان میں۔
- (۵) مُرَاعِمًا : کشادہ چوڑا چکلا، ہذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ ”سَبَلَ الْعَرِمَ“ کے بارے میں عمرو بن شریحیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی ”السُّنَّةُ“ خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو میر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباسؓ قولہ تعالیٰ ”فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا“ کے معانی ”مکتوباً“ (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے لوگ کتاب کو ”اسطور“ کہتے ہیں۔

مختلف عرب قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ جو قرآن میں آئے ہیں

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں اُن کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے :

کنانہ کی بول چال کے الفاظ : السّفهاء (جابلے لوگ) خَاسِئِينَ (ذلیل سرگرموں) شَطْرُهُ (اس کی جانب) لَا خَلَاقَ (بہرہ نہیں ملا) وَجَعَلَكُمْ ثُلُوكًا (تم کو آزار دینا) قَبِيلًا (ظاہر ظہور، عیانا) مُعْجِزِينَ (اگلے لوگ، سابقین) يَغْرُبُ (الغیب، پوشیدہ رہتا ہے) تَرَكَبُوا (تمیلا، میل کرو، جھکو) فَخَوْءٌ نَاحِيَةٍ (ایک کنارہ، ایک گوشہ) مَسْوِيًّا، مَلْحَاءَ (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُونَ - اَيْشُونَ (نا اُمید ہونے والے) دَحْورًا - طَرْدًا (ہنکا لدے جانے کے طور پر) الْخَرَّاصُونَ (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا (کتابیں) اِقْتَتَ (جمع کئے گئے) كُنُودَ (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)۔

ہذیل کی بول چال کے الفاظ : الرَّجَزُ (عذاب) شَرَوْا (خرید و فروخت کی) عَزَمُوا الطَّلَاقَ (ثابت کر دیا) حَقَّقُوا (طلاق دے دیا) صَلَّنَا (پاک اور بے میل، ستھرا) اَنَاءَ اللَّيْلِ (رات کی ساعتیں) فَوْرِهِمْ - وَجْهِهِمْ (اپنے قصد سے) مَلْدَرًا (لگا تار، پے در پے) فَرَقَانًا - مَخْرَجًا (نکلنے کی جگہ) حَرَضَ (براہمیت کیا) عَمِلَتْ - فَاوَهَ (سمحوں نے مرنا) وَلِيحَةِ بَطَانَةٍ (رازدار، ہم راز) اِنْفَرَوْا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلْسَانُحُونَ (روزے رکھنے والے) اَلْعَنْتُ، اَنَمَ (گناہ) يَبْدِيكَ بِدِرْعِكَ (تیری زرہ کے ساتھ، مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اُس کی لاش مع زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی) غَمَّةٌ (شبہ) ذُلُوكِ الشَّمْسِ (زوال آفتاب) شَاكِلِيَّةٍ، نَاحِيَةٍ (اس کا کنارہ، گوشہ) رَجَمًا (گمان سے) مُلْتَحِذًا (الجا) يَرْجُوا (خوف کرتا ہے) هَضْمًا (ازروئے نقص) حَامِدَةً

(غبار آلود) وَأَقْصَدْنِي مَشِيكَ (تیزی سے چل) أَلَا حَذَابٌ (قبریں) ثَاقِبٌ (چمکدار) بَالَهُمْ (ان کا حال) يَهْجَعُونَ (سوتے ہیں، لیتے ہیں) ذُنُوبًا (عذاب) دُسُرٌ (کیلیں، لوہے کی میخیں) تَقَاوُتٌ (عیب) أَرْجَاهُهَا (اس کے اطراف اور گوشے) أَطْوَارًا (رنگ برنگ) بَرْدًا (نیند) وَاجِفَةً خَائِفَةً (ڈری ہوئی) مَسْعَبَةٌ (گرنگی) الْمَبْدَرُ (فضول خرچ)۔

لغت حمیر کے الفاظ : تَفْشَلًا (دونوں بزدل بنو) غَرَّ (مطلع ہوا) سَفَاهَةً (جنون) زَلَّلْنَا (ہم نے تمیز دی، فرق بتایا) مَرْجُوا (حقیر، کم رو) السِّقَايَةِ (لونا، پانی پینے کا برتن) مَسْنُونٌ (بدبودار جس میں سر جانے کی بو آنے لگی ہو) اِمَامٌ (کتاب) يُنْغَضُونَ (تحریک کرتے ہیں، جنبش دیتے ہیں) حُسْبَانًا (ٹھنڈک) مِنَ الْكِبَرِ عَيْنًا (کمزوری لاغری) مَارَبٌ (حاجتیں) حَرْجًا - جَعَلًا (محصول، لگان، چندہ) غَرَامًا - بَلَاءٌ - الصَّرْحُ (گھر) اَنْكَرَ الْاَصْوَاتِ (بدترین آواز) يَتَرَكُمُ (تم کو ناقص کر دے) مَذْيَبِينَ (محاسبہ کئے جانے والے) رَايَةً (سخت) وَيَبَلًا (شدید) بِحَبَّارٍ (مسلط، صاحب حکومت) مَرَضٌ (زنا) الْبَقِطَرُ (تانا) مَحْشُورَةٌ (جمع کی گئی) مَعْكُوفٌ (محبوس، گرفتار)۔

لغة جرہم کے الفاظ : فَبَاؤَا (مستوجب ہوئے) شِفَاقٍ (گمراہی) خَيْرًا (مال) كَذَابٍ (اشباہ ملتے جلتے ہوئے) تَعُولُوا - تَمِيلُوا (حق سے تجاوز کرو) يَغْتَوُوا (متمع پایا، پھل پایا) شَرَدَ (برباود کیا) اَرَادَلْنَا (ہمارے یہاں کے کہنے) عَصِيبٌ (شدید) لَقِيفًا (سب کے سب اکٹھا ہو کر) مَحْشُورًا (منقطع، الگ تھلگ) حَذَبٌ (جانب) الْخِلَالِ (ابر) اَلْوَدَقُ (بارش) شُرُومَةٌ (ٹکڑی، گروہ) رَيْعٌ (طریق) يَسْتَلُونُ (ٹھکتے ہیں) شُوبًا - مَرْجًا (مرکب - باہم آمیز کیا ہوا) اَلْحُبُكِ (راستے) سُورٌ (دیوار)۔

ازدشوۃ کی زبان کے الفاظ : لَا شَيْئَ (کوئی وضاحت نہیں) اَلْعُضْلُ (جس، گرفتاری) اُمَّةٌ (سنین، صدی) الرِّسُّ (کنواں) كَاظِمِينَ (مکروپن، تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غَسِيلِينَ (سخت اور حد درجہ کا گرم ابلتا ہوا پانی) لَوَاحَةٌ (نہایت سوختہ کر دیئے والی، صفت دوزخ) رَكَّتْ (جماع) مُقِنًا (صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا) بَظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ (جھوٹ بات کے ساتھ) اَلْوَصِيدُ (گھر کے سامنے کایا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین) حُقْبًا (ایک زمانہ تک) اَلْخَرْطُومُ (سونڈ، ناک)۔

حنثعم کی زبان کے الفاظ : تُسَيِّمُونَ (تم چراتے ہو، اپنے چار پایوں کو) مَرِيَجٌ (نقشر، پراگندہ) صَفَّتْ مَالَتِ (جھکی) هَلُوعًا (گھبرا اٹھنے والا) شَطَطًا (جھوٹ)۔

قیس غیلان کی لغت سے : نَحْلَةٌ (فریضہ، ضروری باتیں واجب الادا) حَرْجٌ (ٹنگی) لَحَامِسْرُونَ (ضائع کرنے والے ہیں) تُفَيِّدُونَ (ہنسی اڑاتے ہیں) صِبَا صِبْهِمْ (ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں) تُخْبِرُونَ (آرام پاتے ہیں) رَجِيمٌ (ملعون) يَلْتَكُمُ (تم کو ناقص بناتا ہے)۔

بنو سعد العشیرہ کی لغت سے : حَفْدَةٌ (خادم لوگ) كَلٌّ (عیال، بوجھ، جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے)۔

کندہ کی لغت سے : فَجَاحًا (راستے) بُسْتُ (پارہ پارہ ہو جائے، پھٹ کر) لَا تَبْتِيسُ (رنج نہ کر) غَمٌ (غم نہ کھا)۔

عذرہ کی لغت سے : اَحْسَنُوا (نقصان اور گھانا اٹھاؤ)۔

حضر موت کی لغت سے : رَيْبُونَ (نامور لوگ) دَقَمُونَا (ہم نے ہلاک کر دیا) لُغُوبٌ (تھکن) مِئْسَاتِهِ (اس کی لاشی)۔

غشان کی لغت سے : طَفِقًا (ان دونوں نے ارادہ کیا) يَبِيسُ (شدید) سِئٌ يَهُمُ (ان کو مجبور کیا)۔

مزینہ کی لغت سے : لَا تَقْلُوا (زیادتی نہ کرنا)۔

نحم کی لغت سے : اَمْلَاقٌ (بھوک) وَلْتَعْلُنَّ (ان پر ضرور قبر، زبردستی کرو)۔

جدام کی لغت سے : فَجَّاسُوا اِحْلَالَ الدِّبَارِ (گلی کو چوں کو چھان ڈالا، ہر جگہ پھیل گئے)۔

بنی حنیفہ کی لغت سے : اَلْفَعُوذُ (معاہدے) اَلْجِنَاحُ (ہاتھ) اَلرُّهْبُ (ڈر)۔

یمامہ کی لغت سے : حَصْرَتٌ (تنگ ہوئے، سینے)۔

سبا کی لغت سے : تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا (انہوں نے کھلی کھلی غلطی کی) تَبَرَّأَ (ہم نے ہلاک کیا)۔

سلیم کی لغت سے : نَكَصَ (رجوع کیا)۔

عمارة کی لغت سے : الصَّاعِقَةُ (موت)۔

طی کی لغت سے : يَبْعُ (شور کرتا ہے) رَعْنًا (سرسبز و سرسبز حاصل) سَفَهَ نَفْسَهُ (اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا) يَسَّ (اسانسان)۔

خرزجہ کی لغت سے : اَفِضُوا (چل پڑو، چل نکلو) الْاَفْضَاءُ (جماع)۔

عمان کی لغت سے : حَبَالًا (گمراہی سے) تَفَقَّأَ (سرگ) خَيْثُ اَصَابَ (جدھر کا ارادہ کیا)۔

تمیم کی لغت سے : اَمَدٌ (بھول چوک) بَغْيًا (حسد کی وجہ سے)۔

انمار کی لغت سے : طَائِرَهُ (اس کا اعمال نامہ) اَغْطَشَ (تاریک ہوئی رات)۔

اشعر یمن کی لغت سے : لَا حَنْبَكُنَّ (ضرور جڑے کھود پھینکیں گے) نَارَةٌ (ایک بار) اِشْأَزْتُ (اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی)۔

اوس کی لغت سے : لَيْئَةً (کھجور کا درخت)۔

خرزج کی لغت سے : يَنْفُضُوا (چلے جائیں)۔

مدین کی لغت سے : فَتَوَّقُ (بمعنی فیصلہ کر دے، چکا دے، آیا ہے۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ خلاصہ کے طور پر بیان ہو چکا ہے۔

قرآن میں پچاس قبیلوں کی زبان کے الفاظ موجود ہیں

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قرأت العشر میں لکھتا ہے ”قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل یہ ہیں : قریش، کنانہ، ہذیل، حاتم، خزرج، نمیر، قیس غیلان، جرہم، یمن، ازدشنوۃ، کندہ، تمیم، حمیر، مدین، لخم، سعد العشرۃ، حضرموت، سدوس، العمالقہ، انمار، غسان، مذحج، خزرجہ، غطفان، سبا، عمان، بنو حنیفہ، ثعلب، طی، عامر بن صعصہ، اوس، مزینہ، ثقیف، جذام، یثرب، عذرہ، ہوازن، النمر اور الیمامہ کی لغتیں عرب کے ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس، اہل روم، عبطی، اہل حبش، بربری، سریانی، عبرانی اور قبطی زبانیں ہیں۔ پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے :

چند اور غیر حجازی زبان کے الفاظ

الرَّجُزُ (عذاب، قبیلہ بلی کی بول چال میں) طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ (شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور) اَلَا حَقَافَ (بمعنی ریگزار، ثعلب کی بول چال میں)۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافنان میں بیان کرتے ہیں ”قرآن میں ہمدان کی لغت سے الریحان بمعنی رزق۔ اَلْعَيْنَا بمعنی سفید اور عَبَقَرَى چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے۔

بنو نصر بن معاویہ کی لغت سے : السَّخَّار، غدار (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعہ کی زبان سے اَلْحَفَدَةُ، خَدَم کے معنی میں وارد ہوا ہے۔

ثقیف کی لغت سے : عُول، میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور
عک کی لغت سے : صُور۔ سینگ (زنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے۔

قرآن کا نزول قریش کی زبان میں ہونے کا مطلب

ابن عبد البر کتاب التعمید میں بیان کرتا ہے ”جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا۔ اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قراءتوں میں زبان قریش کے سواء اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔

قرآن کا اکثر حصہ حجازی زبان میں نازل ہوا

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے ”خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سواء باقی سب باشندگان حجاز کی زبان میں نازل فرمایا۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے ”مَنْ يُشَاقُّ اللَّهَ“ اور ”مَنْ يَسْتَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ“ کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔ اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً ”وَلْيُمْلِلْ - يُحْيِيكُمْ اللَّهُ - يُمِدِّكُمْ - وَاشْدُدْ بِهِ أَزْرَى اور مَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي“۔

بعض الفاظ کو نصب دینے میں اہل حجاز کی زبان کی اتباع

شیخ جمال الدین کہتا ہے ”اور تمام قاریوں نے ”إِلَّا تَبَاعَ الظَّنَّ“ میں ”عین“ کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے“ اور اسی طرح قاریوں نے ”مَا هَذَا بَشَرًا“ کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف ”ما“ کو عمل دیا جاتا ہے اور مختصری نے قول تعالیٰ ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ : قرآن میں قریش کی لغت کے صرف تین غریب لفظ آئے ہیں

واسطی کہتا ہے ”قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سواء اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے)۔ غرض یہ کہ قرآن میں یہی تین کلمہ غریب ہیں :

- (۱) فَسَيُغْضَوْنَ : اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔
- (۲) مُقَيَّنًا : اس کے معنی صاحب قدرت کے ہیں اور
- (۳) فَشَرِّدْ بِهِمْ : یعنی ان کو سناؤ۔

اڑتیسویں نوع (۳۸)

قرآن میں عربی زبان کے ماسواء دیگر زبانوں کے الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المہذب فی القرآن من المعرب ہے، چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے، زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعی، ابن جریر، ابو عبیدہ، قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ اور ”وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا اَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ اَعَجَمِيًّا وَعَرَبِيًّا“ کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ برا بتایا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابو عبیدہ کہتا ہے ”اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بری بات) کہتا ہے اور جو شخص لفظ ”كِدَابًا“ کو قطعی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے۔“ ابن اوس کا قول ہے ”اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکنے سے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں۔“

ابن عباس رضی اللہ عنہما وغیرہ کے قول کی توجیہ کہ قرآن میں فلاں لفظ فلاں غیر عربی زبان کا ہے

ابن جریر کا قول ہے ”ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ زبانوں کا تو ارد ہو گیا یعنی ایک معنی کے واسطے اہل عرب، اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ ”تکلم کر لیا“۔ اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے۔ اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کر لیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے، اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی کا خاصہ تھی) پیدا ہو گئی۔ پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا“۔ اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ ”یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حدود وسیع زبان ہے اور اُس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زبان دانوں پر بھی کچھ انثناء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباس پر ”فَاطِرٌ“ اور ”فَاتِحٌ“ کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعی اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں ”زبان کا احاطہ نبی کے سواء اور کسی شخص سے نہیں ہو سکتا۔“ ابوالمعالی عزیزی بن عبد الملک کہتا ہے ”ان الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے اور ہو سکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔“

قرآن میں غیر عربی الفاظ آنے کی توجیہات اور قرآن میں عجمی الفاظ آنے کے دلائل

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورہ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرف گئے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں معدودے چند غیر زبانوں کے

الفاظ کا آجانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں وہ عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ ”اَلْعَرَبِیُّ“ کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ ”آیا کلام تو عجمی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟“ اور قرآن میں جمعی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو جبہ اس کے علم اور عجم ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں۔ مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا اُمر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلام الہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہ ”جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ ”قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں“ اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیر رحمہ اللہ اور وہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین و آخرین پر حاوی اور ہر شے کی پیشگوئی اور خبر دی کا جامع ہونا ہے لہذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا ہے۔

قرآن میں معرب الفاظ آنے کی حکمت اور فوائد

چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں تریں، بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چٹکے لئے گئے۔ میں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورہ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں ان کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا۔ مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ، رومی، فارسی اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے۔ ”نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوام عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے، اور خداوند کریم کا ارشاد ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ“ اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بخنبہ ایک ہی رہی ہو۔“

لفظ ”اِسْتَبْرَقُ“ کے موزوں و فصیح ترین ہونے کی دلیل

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ الخوینی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے، وہ کہتا ہے ”اگر کوئی کہے کہ ”اِسْتَبْرَقُ“ عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم رتبہ ہوتا ہے تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں گے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور عذاب کی دھمکیوں سے دھمکے، دھڑکانہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا، لہذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لا نا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے کہ وہ کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں اس کے توقع میں امر و نہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ چار باتوں میں مختصر ہے، اچھے مکانات، لطیف غذا، خوشگوار پہننے کی چیزیں، اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے اور پھر حسین اور عصمت آماب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانات کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو ترک دے تو جس شخص کو

عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزہ اہل مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو، پُر فضا باغ ہو، ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا جہو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔

غرض یہ کہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا۔ چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بننا نہیں جاتا اور اس کے ماسواہ حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دیبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے۔ مگر حریر میں جس قدر دیبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امر حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعے سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایہ دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعے سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں اختصار کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ ”استبرق“ تھا۔

چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو ”استبرق“ کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پار چڑیا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں انہوں نے اہل عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اس کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب سے کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پروا ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعے ادا کر سنا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بیکار کی طوالت تھی۔ اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟“

غیر عربی الفاظ کے قرآن مجید میں آنے کی بابت ابو عبیدہ کی متوازن اور منصفانہ رائے

ابو عبیدہؓ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی تمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: ”اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل محجی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور انہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر محجی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنالیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے۔ چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو محجی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں۔“ الجواب لیتی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حرف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں :

قرآن میں آنے والے غیر عربی الفاظ کی فہرست، ان کے معنی اور مأخذ

تفصیل

- لفظ : ثَعَالِبِی اپنی کتاب فقہ المغت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جو ایسی کہتا ہے ”ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گرانا ہیں (آب ریز)۔“
- آب : بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں آب گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدہ بیان کرتا ہے۔
- أَبْلَعِي : ابن ابی حاتم و ہب بن معبہ کے واسطے سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”أَبْلَعِي مَاءً لَّكَ“ حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں، گھونٹ جا، نگل جا، اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ”پی جا“۔
- أَخْلَدَ : واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے ”أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ“ عبرانی زبان میں بمعنی ”ٹیک لگائی“ کے آتا ہے۔
- أَلَا رَأَيْكَ : ابن الجوزی نے کتاب فنون الافان میں بیان کیا ہے، ”حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں۔“
- أَزْرَ : جو لوگ ابراہیم کے باپ یابت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ”معمر بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے اپنے باپ سلیمان کو ”وَأَذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لَا يَبِيْهُ أَزْرُ“ یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ أَزْرُ بمعنی اَعْوَج (میڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کہا ”اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ”اے غلطی کرنے والے“ ہیں۔
- أَسْبَاط : ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبل کا قائم مقام ہے۔
- إِسْتَبْرَقَ : ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔
- أَسْفَارَ : واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”یہ بھٹی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں۔“
- إِصْرِي : ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے، بھٹی زبان میں اس کے معنی ہیں ”میرا عہد“ (قول وقرارداد)۔
- أَكْوَابَ : ابن الجوزی بیان کرتا ہے ”یہ بھٹی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں“ اور ابن جریر، ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”یہ بھٹی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)۔“
- ال : ابن جنی کہتا ہے ”لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ بھٹی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔“
- الْيَمِّ : ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ ”رتکار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں“ اور شیدہ کہتا ہے کہ ”عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔“
- إِنَاهُ : اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ”اُس کا پک جانا“ یہ بات شیدہ نے ذکر کی ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ ”حَبِيبُهُمْ إِنْ“ بے حد گرم پانی اور قولہ تعالیٰ ”عَيْنِ آيَةٍ“ گرمی سے کھولنا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

- اَوَاهُ : ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جہش کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ جہش کی زبان میں اس کے معنی ”رحم کرنے والا“ اور الواسطی کا قول ہے ”عبری زبان میں اَوَاهُ بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔
- اَوَابُ : ابن ابی حاتم عمرو بن شرحبیل سے روایت کرتا ہے کہ ”جہش کی زبان میں اس کے معنی ”مسح“ تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اَوْبِيْ مَعَهُ“ جہش کی زبان میں سَبَحِی، تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔
- اَلَاوْلٰی : شیدلہ بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”اَلْحَاجِلِیَّةُ الْاَوْلٰی“ سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ ”فِی الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِ“ سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبطی زبان کے ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو اولیٰ اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔
- بَطَّانُہَا : شیدلہ کہتا ہے قولہ تعالیٰ ”بَطَّانُہَا مِنْ سُبُرِی“ یعنی اس کے اوپری ابرے۔ قبطی زبان میں یہ بھی زرکشی نے بیان کیا ہے۔
- بَعِیْر : فریابی، مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”تَحِیْلَ بَعِیْر“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے ”ایک بار خر کا پیانہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں حیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔
- بِیْع : الجوالیقی کتاب المعرب میں بیان کرتا ہے ”بِیْعۃ اور کَنْیْسۃ“ ان دونوں لفظوں کو بعض علمائے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔
- تَنَوْرُ : جوالیقی، اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔
- تَنَبِیْرًا : ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”وَلِیْسَ بِرُّوَا مَاعِلُوْا تَنَبِیْرًا“ کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”نہطی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا“۔
- تَحَتْ : ابوالقاسم، لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”فَنَادٰہَا مِنْ تَحْتِہَا“ میں تَحْتِہَا سے بَطَّانُہَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ نہطی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔
- اَلْحَبَّتُ : ابن ابی حاتم ابن عباس ؓ سے روایت کرتا ہے ”حَبَّتُ“ جہش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جہش کی زبان میں حبت بمعنی شیطان آیا ہے۔
- جَهَنَّمُ : اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی جہش کی زبان میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔
- جَہَنَّمُ : بقول بعض عجمی، بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کُھَنَام بتائی جاتی ہے۔
- حُورَمَ : ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جہش کی زبان میں وَحْرَمَ بمعنی وَجِب (واجب کیا گیا) آیا ہے۔
- حَصْبُ : ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَصْبُ جَهَنَّمُ“ میں حصب کی معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں، زنگی زبان میں۔
- حِطَّةُ : کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ٹھیک اور درست بات کہو“ اور یہ معنی ان ہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔
- حَوَارِیُّوْنَ : ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے ”نہطی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل ”ہواری“ تھی۔
- حُوبُ : نافع بن الارزق کے سوالات میں ابن عباس ؓ کا اس کے معنی ”اَنَسَم“ (گناہ) بتانا اور اس کا جہش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔

- دَارِسْتُ : اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔
- ذُرِّي : حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار، اس کو شیدائہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔
- دَيْنَار : جولائی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔
- رَاعِنَا : ابو نعیم نے دلائل النبوة میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعنا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔
- رَبَّانِيُونَ : جولائی کا بیان ہے، ابو نعیم نے کہا ”اہل عرب ربانین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہا لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔
- رِبِّيُون : ابو حاتم احمد بن حمدان اللغوی نے کتاب الزیۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔
- الرَّحْمَنُ : مبرد اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے۔
- الرَّشُّ : کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو عجمی لفظ اور اس کے معنی ”کنواں“ بتائے گئے ہیں (چاہ)۔
- الرَّقِيمُ : شیدائہ کہتا ہے ”بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (ختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان ہی میں بمعنی ”کتاب“ آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں ”دواء“ کے معنی میں آتا بیان کرتا ہے۔
- رَمُوا : ابن الجوزی نے کتاب فنون الافان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔
- رَهُوَا : ابوالقاسم قولہ تعالیٰ ”وَنَسْرُكَ السَّحَرُ رَهُوَا“ کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی نبطی زبان میں ساکن اور بغیر جوش و خروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔
- الرُّومُ : الجوالیقی کا قول ہے ”یہ عجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔
- زَنْجِيلُ : جولائی اور ثعلابی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔
- السَّجَلُ : ابن مردودہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے ”السَّجَلُ“ حبش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا ہے، اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ ”حبش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں“۔ اور بہت سے لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں۔
- سَجِيلُ : فریبی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”سجیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سراپتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکریا کھنگرو)۔
- سَجِينُ : ابو حاتم نے کتاب الزیۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔
- سَرَادِقُ : الجوالیقی کہتا ہے ”یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل ”سراقر“ یعنی دہلیز تھی، کسی دوسرے عالم کا قول ہے، درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سراپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔
- سَرِيٌّ : ابن ابی حاتم، مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”سَرِيًّا“ سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدائہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔
- سَفَرَةٌ : ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”بَايِدَى سَفَرَةٍ“ میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نبطی زبان میں۔

- سَقَرُ : الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے۔
- سُجِّنَا : الواسطی قولہ تعالیٰ "وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُحْنًا" کے معنوں میں کہتا ہے "یعنی سر جھکائے ہوئے"۔ سریانی زبان میں یامیر چھپائے ہوئے۔
- سَكْرًا : ابن مردودہ، عوفی کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کرتا ہے کہ "جش کی زبان میں سر کہہ کو کہتے ہیں"۔
- سَلَسِيلٌ : الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔
- سَنَا : اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجمی نظم میں شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔
- سُنْدُسٌ : الجوالیقی کہتا ہے "سندس فارسی میں باریک ریشی کپڑے کو کہتے ہیں"۔ الیث کا قول ہے کہ "اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے" شیدلہ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔
- سَيِّدَهَا : قولہ تعالیٰ "وَالْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ" کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنی "اُس کا شوہر" کے آیا ہے ابو عمرو کا قول ہے کہ عجمی عربی زبان میں اس محاورہ کو نہیں پاتا۔
- سَيِّئِينَ : ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا "سینین" جش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔
- سَيْنَاءَ : ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "نبطی زبان میں سیناء" خوبصورت کے معنی رکھتا ہے۔
- شَطْرًا : ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "شَطْرَ الْمَسْجِدِ" کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "اس کی جانب جش کی زبان میں"۔
- شَهْرٌ : الجوالیقی کہتا ہے "بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔
- الصِّرَاطُ : انتقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزنیۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی۔
- صُرْهُنَ : قولہ تعالیٰ "فَصْرُ هُنَّ" کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ "پس اُس کو شوق کر ڈال (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المہذب نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں"۔ کسی نے اس سے سوال کیا "اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟" وہب نے جواب دیا "فَصْرُ هُنَّ" خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال (فَطَّعْنَهُنَّ)۔
- صَلَوَاتٌ : الجوالیقی کہتا ہے کہ "یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل "صَلَوَاتَا" ہے اور اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔
- طَهُ : حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے قولہ تعالیٰ "طَهُ" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "یہ لفظ جش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم "یا مُحَمَّد" کہتے ہو"۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس ؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "طَهُ" نبطی زبان کا لفظ ہے اور عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "طَهُ" بمعنی شخص جش کی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ "طَهُ" بمعنی اے شخص نبطی زبان میں آتا ہے۔
- الطَّاغُوثُ : حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا، بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔
- طَفِيقًا : بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے۔

- طُوْبٰی : ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ طوبیٰ حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابو الشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔
- طُوْر : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں“ اور ابن حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے ٹپکی زبان میں ہیں۔
- طُوٰی : کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے ”یہ لفظ معرب ہے، (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مرد کے آیا ہے)“
- عَبْدَتٌ : قولہ تعالیٰ ”عَبْدَتٌ بَنِي إِسْرَٰئِیْلَ“ کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَسَلَتْ (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ ٹپکی زبان کا لفظ ہے۔
- عَدْنٌ : ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کعب ؓ سے قولہ تعالیٰ ”جَنَاتٌ عَدْنٌ“ کے معنی دریافت کئے تو کعب ؓ نے کہا ”انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں“ جو یہر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔
- الْعَرِمُ : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”ملک حبش میں عرم ان ہندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔
- عَسَاقٌ : الجوالقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بدبودار پانی کو کہتے ہیں۔ ترکی زبان کا لفظ ہے، اور ابن جریر نے عبداللہ بن جریر سے روایت کی ہے کہ عساق کے معنی ہیں بدبودار اور یہ طحاریہ ۱ میں ہے۔ (؟)
- غِيْضٌ : ابوالقاسم کا قول ہے، حبش کی زبان میں بمعنی کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔
- فِرْدَوْسٌ : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ ٹپکی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل ”فِرْدَاسَا“ تھی۔
- فُومٌ : الواسطی کہتا ہے یہ عبرانی زبان میں گہوں کو کہتے ہیں۔
- قَرَاطِیْسٌ : الجوالقی کہتا ہے، کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔
- قِسْطٌ : ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنی ”عدل“ آتا ہے۔
- قِسْطَاسٌ : فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں، ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔
- قِسْوَرةٌ : ابن جریر نے ابن عباسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔
- قَطْنَا : ابوالقاسم کہتا ہے ٹپکی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہمارا نوشتہ (اعمال نامہ)“۔
- قَفْلٌ : الجوالقی ذکر کرتا ہے، بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔
- قُمْلٌ : الواسطی کہتا ہے، یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی ”جوں“ کو کہتے ہیں۔ ابو عمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی سے معرب لفظ ہے۔
- قِطَارٌ : معالجی نے کتاب فقہ اللغة میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قسطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور غلیل کا بیان ہے ”لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک تیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قسطار کہتے ہیں“۔ بعض علماء کا

بیان ہے کہ یہ بربروں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیہ کہتا ہے ”کہا گیا ہے کہ قطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں، اہل افریقہ کی زبان میں۔

الواسطی کہتا ہے، سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

جوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

ابن الجوزی کہتا ہے ”کَفَرُ عَنَّا“ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو جو کر دے (مٹا دے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ كَفَرُ عَنْهُمْ سُبْحَانَهُمْ، کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو جو کر دیا۔

ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعرئ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”حش کی زبان میں كَفَلَيْنِ، بمعنی ضَعْفَيْنِ، دو چند آتا ہے۔

الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

ابن جریر، سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ انہوں نے کہا كُورَتْ بمعنی غُورَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔

الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ لکھی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یرش ب کے یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔

ابن ابی حاتم، سلمہ بن تمام اشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا ”مُتَكَاء“ حش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔

الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔

جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے، مجاہد نے کہا حش کی زبان میں مُشْكَاة چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنادیا جاتا ہے۔

فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مقالید، فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں۔ ابن درید اور جوالیقی کا قول ہے۔

”اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں۔“

الواسطی کا قول ہے مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔

الواسطی کہتا ہے تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قطبی زبان میں۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”مَلَكُوتٌ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ ”یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے۔“ اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباس ؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ ”ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں۔“

ابوالقاسم کا قول ہے ”نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا۔“

ابن جریر نے اسدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”حش کی زبان میں منساة عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں۔“

ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ“ بہ کے معنی میں ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے۔ حش کی زبان میں اس کے معنی ”اُس میز بھرے ہوئے“ کے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ”تیل کی گاڑ“ (تلچھٹ) ہیں۔ اس قول کو شیدہ نے بیان کیا ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔

قِيُومٌ :

كَافُورٌ :

كَفَرٌ :

كَفَلَيْنِ :

كُنُرٌ :

كُورَتْ :

لَيْنَةٌ :

مُتَكَاءٌ :

مَجُوسٌ :

مَرْجَانٌ :

مِسْكٌ :

مِشْكَاةٌ :

مَقَالِيدٌ :

مَرْقُومٌ :

مَرْجَاةٌ :

مَلَكُوتٌ :

مَنَاصُ :

مِنْسَاةٌ :

مُنْفَطِرٌ :

مُهْلٌ :

- نَاشِئَةٌ : حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ”نَاشِئَةُ اللَّیْلِ“ حبش کی زبان میں قیام للیل (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں یہی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔
- ن : کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ یہ فارسی زبان کا لفظ ہے، اس کی اصل اُنُون تھی جس کے معنی ہیں ”جو تم چاہو سو کرو“۔
- هُدَنًا : کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں ”ہم نے توبہ کی“ اس بات کو شیدلہ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا ہے۔
- هُوْدُ : جو اِلٰہی کہتا ہے ”یہ عجیبی لفظ اور یہود سے مراد ہے۔
- هُوْن : ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ ”يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا“ کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں، حکماء اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔
- هَيْتَ لَكَ : ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قبطی زبان میں هَيْتَ لَكَ بِمَعْنَى هَلَمْ لَكَ (تیرے لئے ہے، آجا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پسر پانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے، عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابو الشیخ نے کی ہے اور ابو زید الانصاری کا قول ہے ”یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيْتَلَج تھی یعنی ”تَعَالَى“ (اس کے اوپر آ)۔
- وَرَاءَ : کہا گیا ہے کہ فبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ”سامنے“ (امام) یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے اور ابو القاسم نے بھی جو اِلٰہی نے اس کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔
- وَرْدَةٌ : جو اِلٰہی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔
- وَزَّرَ : ابو القاسم کہتا ہے، یہ فبطی زبان میں پہاڑ اور طباء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔
- يَافُوْثُ : جو اِلٰہی، ثعلابی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔
- يَحُوْرُ : ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ ”ظَنَّ اَنْ كُنْ يَحُوْرُ“ کے معنوں میں روایت کی ہے، اس نے کہا ”حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں یُوْجَع (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الارزق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔
- يَسَ : ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ ”يَسَ“ کے معنی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، حبش کی زبان میں ”يَا اِنْسَانُ“ اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”یَسَ“ حبش کی زبان میں بمعنی ”يَا رَجُلُ“ (اے مرد) آتا ہے۔
- يَصْلُوْنَ : ابن الجوزی کہتا ہے، حبش مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ نخل چاتے ہیں۔
- يُصْهَرُ : شیدلہ ذکر کرتا ہے ”اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں پختہ ہوتا ہے۔
- اَلِيْمُ : ابن قتیہ کہتا ہے ”سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں، ابن الجوزی بتاتا ہے ”عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلہ کہتا ہے کہ ”قبطی زبان میں۔
- اَلْيَهُودُ : جو اِلٰہی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہود، یہود بن یعقوب کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر ان پر حافظ ابو الفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے الفاظ نظم کئے تھے۔ اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے، میں نے ان کو بھی نظم کر کے ان ہی ابیات میں شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ لکرا کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

قرآن مجید کے سو معرب الفاظ کی منظوم فہرست

ابن السبکی کہتا ہے ۔

السلسبیل - و - ظہ - کَوْرَتْ - بَع
والزنجبیل - و - مشکاة - سراق - مع
کذا - قراطیس - ربانیہم - و - غسا
کذاک - قسورة - و - الیم - ناشئة
له مقالید - فردوس - بعد کذا
روم، وطوبی - و - وسجیل - و - کافور
استبرق - صلوات - سندس - طور
ق - ثم - دینار - القسطاس - مشهور
و - یوت - کفلین - مذکور - و - مسطور
فیما حکى ابن دُرَیْد منه - تنور

ابن حجر کہتا ہے ۔

وزدت - حرم - و - مہل - والسجل - کذا
وقطنا - و - اناہ - ثم - متککما
و - هیئت - والسکر - الاواء - مع - خصب
ضرنہن - اصری - و - غیض الماء مع وزر
السری - والاب - ثم الحبث - مذکور
دارست - یصہر - منه فہو - مصہور
و - اوی معہ - و - الطاغوت - مسطور
ثم - الرقیم - مناص - السننا - النور

اور میں کہتا ہوں ۔

وزدت - یس - والرحمن - مع - ملک
ثم - الصراط - و - ذری - یحور - و - مر
وراعنا طیفقا - هذنا - ابلعی - و - وراء
هوذو - قسط - و - کفر - رمزه - سقر
شهر - محوس - و - اقبال - یهود - حوا
بعبیر - ازر - حوب - و - ردة - عیرم
ولینة - قومها - رهو - و - اخلد - مز
وقمل - ثم - اسفار - عنی - کتبنا
و - حطة - وطوی - والرّس - نون - کذا
مسک - اباریق یاقوت روو - فہنا
وبعضہم عدداً اولی - مع - بطائینہا
ت - ثم - سینین - شطر البيت - مشہور
جان - الیم - مع - القنطار - مذکور
و - الارائلک - والاکواب - ماثور
هون - یصدون - و - المینسنة مسطور
ریون - کنز - و - سیجین - وتنبیر
ال - ومن تحتها - عبت - والصور
جاة - و - سیدھا - القیوم - موفور
و ، سجداً - ثم ریون - تکثیر
عدن - و - منفطر - الاسباط - مذکور
مافات من عدو - الالفاظ محصور
والأخرة لمعانى الضد مقصود

انتالیسویں نوع (۳۹) وجوہ اور نظائر کا بیان

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی، ابن الدماغانی، ابوالحسین، محمد بن عبدالصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔

وجوہ اور نظائر کی تعریف

وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً لفظ ”امّیۃ“ اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ”معترك الاقران فی مشترک القرآن“ رکھا ہے۔ نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔

وجوہ اور نظائر میں فرق

کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا ہے تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کو نوع قرار دیا ہے۔ تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

علم الوجوہ والنظائر کی اہمیت

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے ”کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو“۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداء سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں ”لَا یَفْقَهُ الرَّجُلُ کُلَّ الْفَقْہِ“ اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے۔

چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے۔ اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداء سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداء نے کہا ”اَنْتَ لَنْ تَفْقَهَ کُلَّ الْفَقْہِ حَتّٰی تَرٰی الْقُرْآنَ وَجُوهًا“ حماد کہتا ہے، یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا ”کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول ”حَتّٰی تَرٰی الْقُرْآنَ وَجُوهًا“ یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟“۔ ایوب نے جواب دیا ”ہاں۔ یہی۔ یہی۔ یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔“

۱۔ کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہو سکتا۔

۲۔ تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقہ خوارج کی طرف مباحث کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا ”تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا“۔ اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت علیؓ کی بات سن کر کہا ”امیر المؤمنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں، کلام الہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا ”تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن ”حمال ذو وجوہ“ ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنی بیان کر دو گے اُسی لفظ کا وہ دوسرے معنی لگا میں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو دلیل بنانا کیونکہ اس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا“۔ چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے انہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں :

قرآن مجید میں کئی وجوہ رکھنے والے چند خاص الفاظ

کئی شکلوں سے آتا ہے

لفظ

الْهُدَى : یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔

- (۱) بمعنی ثبات ، اهدنا الصراط المستقیم۔ (۲) بمعنی بیان ، اولئك على هدى من ربهم۔ (۳) بمعنی دین ، ان الهدى هدى الله على هدى من ربهم۔ (۴) ایمان ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى۔ (۵) دعاء ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ + وَجَعَلْنَا هُمْ اٰئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا۔ (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں ، فَاِمَّا يَنْتَكِبُ مِنْهُنَّ هُدًى۔ (۷) معرفت ، وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ۔ (۸) نبی ﷺ کے معنی میں ، اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا نَزَّلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدًى۔ (۹) ولقد جاء هُمْ من ربهم الهدى۔ (۱۰) توراۃ ، ولقد اتينا موسى الهدى۔ (۱۱) استرجاع ، واولئك هُم المهتدون۔ (۱۲) حجت ، لا يهدى القوم الظالمين : قوله تعالى ”اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي حَاجَّ اِبْرٰهِيْمَ فِى رَبِّهِ“ کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔ (۱۳) توحید۔ ان نتبع الهدى معك۔ (۱۴) سنت (پیروی)، فبهذا هم اقتده : انا على اثارهم مهتدون۔ (۱۵) اصلاح اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ الْخٰثِنِيْنَ۔ (۱۶) الہام ، اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ! یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعہ الہام بتایا۔ (۱۷) توبہ ، انا هدنا اليك۔ (۱۸) ارشاد (رہنمائی)، ان يهدنى سواء السبيل۔ (مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم)۔

الشوء : یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔

- (۱) سختی، يَسْؤُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ۔ (۲) کو خچیں کاٹنا ، وَلَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ۔ (۳) زنا ، ماجزاء من اراد باهلك سُوءًا : اور مَآكِنَ اَبْوَكِ اَمْرٍ سُوٍ۔ (۴) برص (سفید داغ)، بيضاء من غير سُوءٍ۔ (۵) عذاب ، اِنَّ الْحِزْبَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ۔ (۶) شرک ، مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ۔ (۷) شتم (گالی): لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ وَالسُّتْهُمَ بِالسُّوءِ۔ (۸) گناہ : يَعمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ۔ (۹) بمعنی بکس ، وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ۔ (۱۰) رنج و آفت ، وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءَ۔ (۱۱) قتل اور شکست ، لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ۔

الصَّلوة : یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔

- (۱) نماز پنجگانہ ، يقيمون الصَّلوة۔ (۲) نماز عصر، تحسبوا نهما من بعد الصَّلوة۔ (۳) نماز جمعہ، اِذَا نُودِيَ لِلصَّلوةِ۔ (۴) نماز جنازہ ، وَلَا تُصَلِّ عَلَى اَحَدٍ مِنْهُمْ۔ (۵) دعا ، وَصَلِّ عَلَيْهِم۔ (۶) دین ، اَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ۔ (۷) قراءت،

وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَوَاتِكَ - (۸) رحمت اور استغفار ، إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ - (۹) نماز کی جگہیں ، وصلوات ومساجد - لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ -

الرَّحْمَةُ :

(۱) اسلام ، يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ - (۲) ایمان ، وَاَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ - (۳) جنت ، فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ - (۴) بارش ، بِشَرِّا بَيْنَ يَدَي رَحْمَتِهِ - (۵) نعمت ، لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ - (۶) نبوت ، أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ + أَهُمْ يَقْسُمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ - (۷) قرآن ، قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ - (۸) رزق ، خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّي - نصر اور فتح ، اِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً - (۹) عافیت ، اَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ - (۱۰) مودت ، رَافَةٍ وَرَحْمَةٍ - رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ - (۱۱) کشائش - تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ - (۱۲) مغفرت ، كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ - (۱۳) عصمت ، لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مِنْ رَحْمِهِ -

الْقَضَاءُ :

(۱) فراغ ، فَأَذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ - (۲) حکم ، اِذَا قَضَىٰ أَمْرًا - (۳) اجل - فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ - (۴) فصل ، (فصله) لِقَضَى الْأَمْرِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ - (۵) گذر جانا ، لِقَضَى اللَّهِ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا - (۶) ہلاک (بر دباری) ، لِقَضَى إِلَهُكُمْ أَلْهَمَ - (۷) وجوب ، قَضَى الْأَمْرُ (۸) ابرام ، (حاجت روا کرنا) فِي نَفْسٍ يَعْقُوبُ قَضَاهَا - (۹) آگاہ کرنا ، وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ - (۱۰) وصیت ، وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا - (۱۱) موت ، فَقَضَىٰ عَلَيْهِ - (۱۲) نزول ، (اترنا) فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ - (۱۳) خلق ، (آفرینش) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ - (۱۴) نفل ، كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ ، يَعْنِي حَقًّا يَقْعَلُ (ضروری کرے گا) - (۱۵) عہد ، اِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ -

فِتْنَةٌ :

(۱) شرک ، وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ - حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ - (۲) گمراہ بنانا ، ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ - (۳) قتل ، اِنْ يَفْتَنَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا - (۴) حسد (رکاوٹ و روگردانی) واحذرهم ان يفتنوك - (۵) گمراہی ، وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ - (۶) معذرت ، ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ - (۷) قضاء ، اِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ - (۸) اثم ، اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا - (۹) مرض ، يَفْتِنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ - (۱۰) عبرت ، لَا تَحْلَعُنَا فِتْنَةً - (۱۱) عقوبت ، اِنْ تَصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ - (۱۲) اختیار ، وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ - (۱۳) عذاب ، جَعَلْ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ - (۱۴) جلانا ، يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ - (۱۵) جنون (دیوانگی) ، بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُونَ -

الرُّوحُ :

(۱) حکم ، وَرُوحٌ مِنْهُ - (۲) وحی ، يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ - (۳) قرآن ، اَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا - (۴) رحمت ، وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ - (۵) حیات ، فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ - (۶) جبریل ، فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا + نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ - (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ ، يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ - (۸) فرشتوں کی ایک فوج ، تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا - (۹) اور بدن کی روح (جان) ، وَيَسْتَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ -

الذِّكْرُ :

(۱) زبان کا ذکر ، فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ - (۲) قلب کا ذکر ، ذَكُرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفِرُوا الذُّنُوبَ بِهِمْ - (۳) حفظ ، وَذَكُرُوا مَا فِيهِ - (۴) طاعت و جزاء ، فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ - (۵) نماز پنجگانہ ، فَادَا اَمْتَمْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ - (۶) پند و نصیحت کرنا ، فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ - وَذِكْرُ فَان الذِّكْرَى - (۷) بیان ، اَوْعَجِبْتُمْ اَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ - (۸) بات کرنا ، وَادْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ + اِی حَدَثَ بِحَالِي (اُس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) - (۹) قرآن ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي -

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ - (۱۰) تَوْرَةٍ ، فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ - (۱۱) خُبْرَ ، سَأْتَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا - (۱۲) شَرْفَ ، وَانَّهُ لَذِكْرُكُمْ - (۱۳) عَيْبَ ، اهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَيْكُمْ - (۱۴) لَوْحَ مَحْفُوظٍ ، مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ - (۱۵) ثَاءً ، وَذَكَرَ اللَّهُ كَثِيرًا - (۱۶) وَجَى ، فَالْتَأَيَاتِ ذِكْرًا - (۱۷) رَسُولَ ، ذِكْرًا رَسُولًا - (۱۸) نَمَازَ ، وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ - (۱۹) نَمَازَ جَمْعَهُ ، فَاسْمَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ - (۲۰) نَمَازَ عَصَرَ ، عَنْ ذِكْرِ رَبِّي -

الدُّعَاءُ :

(۱) عِبَادَتِ ، وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ - (۲) اسْتَعَانَتِ ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ - (۳) سَوَالَ ، اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ - (۴) قَوْلَ ، دَعُواهُمْ فِيهَا سُبْحَنَكَ اللَّهُمَّ - (۵) نَدَاءَ ، يَوْمَ يَدْعُوكُمْ - (۶) تَسْمِيَةً ، لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا -

الْإِخْصَانُ :

(۱) پَا کِدَامَنِي ، وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ - (۲) شَادِي کرنا ، فَإِذَا أُخْصِنَ - (۳) عَوْرَتِ و مرد کا آزاد ہونا ، يُصَفِّ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ -

فصل : بعض دیگر الفاظ جو قرآن مجید میں عام معنی سے ہٹ کر مخصوص معنی کے لئے آئے ہیں

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے ”قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ آسف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام ”فَلَمَّا اسْفُؤْنَا“ میں اس کے معنی ہیں ”پھر جب ہم کو انہوں نے غصہ دلایا، جہاں کہیں بروج کا ذکر ہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر ”وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ“ میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ بر اور بحر کا عموماً دریا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقع پر لفظ ”بَحْسَجِس“ سے نقص (کی) مراد ہے لیکن ”بَحْسَجِس“ میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بعل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر ”اتَدْعُونَ بَعْلًا“ میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بُکْم کے لفظ سے ہر جگہ گوگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو مگر سورۃ اسراء میں ”عَسِيَّا وَبُكْمًا وَصُمًّا“ اور سورۃ النحل میں ”أَحْذَرُكُمْ أَبْكُمْ“ یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکْم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے۔ جیسا کہ لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جمیعاً (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن ”وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً“ کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حُسْبَان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں آیا ہے مگر سورۃ الکہف میں ”حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ“ کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ حُسْرَ عموماً دامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر ”لِيَجْعَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ حُسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ“ کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَحْض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر ”فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ“ میں اس کے معنی ہیں قرعہ میں نکلے ہوئے، یعنی ان کے نام سے چٹھی اٹھی۔ رَجَز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر ”وَالرُّجْزُ فَاحْشَرُ“ میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَبِّب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر ”رَبِّبَ الْمُؤْمِنِينَ“ میں حوادثِ زمانہ مراد ہیں۔ رَحِم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر ”لَا رَحْمَتَ لَكَ“ میں یہ معنی ہیں کہ ”میں ضرور تجھ کو لگا دوں گا“ اور ”رَحِمًا بِالْعَلْبِ“ کی مثال میں اس کے معنی ہیں ”ظُلْم“ یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زور کا لفظ آیا ہے اُس سے جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔

ذِکْوۃ کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر ”حَسَنًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكَاةً“ میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طہرۃ) نَبِغ ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر ”وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ“ کی مثال میں اُس کے معنی ہیں آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخْر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اُڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں ”بِسُخْرِيًّا“ کا لفظ سُخْر اور استخدام، سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں سَکِينۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر ”طَالُوتَ“ کے حالات میں جس ”سَکِينۃ“ کا

ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح اور اُس کے دو بازو بھی تھے۔ سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر ”فِی ضِلَالٍ وَسُعُرٍ“ کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں ہے شیطان سے ہر جگہ ملیں اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر ”وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ“ میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی، بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اُس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے وادعو اشہداء کم، کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ اصحاب النار سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد ہیں مگر ”وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً“ میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر ”وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ“ کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ ضَم (بہر اپن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہر اپن مراد ہے۔ عَذَابٌ کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے لیکن ”وَلَيَشْهَدَنَّ عَذَابُهُمَا“ میں اس کے معنی مار پٹنے کے ہیں۔

فَنُوت ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن ”كُلُّ لَهٗ قَاتِلُونَ“ میں اس سے مراد ہے کہ ”وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں“۔ کنز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اُس کے معنی ہیں ایک علم کا حیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقات زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر ”حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ“ میں بن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نَبَا کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر ”فَعَمِيَّتْ عَلَيْهِمُ الْاَنْبَاءُ“ میں اس سے ویلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُودُ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر ”وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ“ میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اَلْاَوْسَعَهَا“ وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ یَاس کا لفظ ہر جگہ ناامیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ ”يَاسَ“ آیا ہے وہ علم سے ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہے، اول ”لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا“ میں اور دوم ”وَاصْبِرُوا عَلٰی اَلْاَلَمِ الَّذِيْكُمْ“ میں۔

ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے ”قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر ”تَنَزَّلَتْ لِزَّكٰوْنٍ صُومًا“ میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے۔ جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر ”فَاتُوا النَّيْنَ ذَهَبَ زَوْاٰجُهُمْ مِّثْلَ مَا اَنْفَقُوْا“ مہر دینا مقصود ہے الدالی کہتا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں حُضُور کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرفِ ضد کے ساتھ مشابہہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرفِ ظا کے ساتھ بمعنی ”منع“ (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”كَهٰنِهِمْ لِمُحْضَرٍ“ میں ابن خاویہ کہتا ہے ”قرآن میں بعد بمعنی قبل صرف ایک جگہ آیا ہے“ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِی السُّوْرِ مِنْ اٰیٰتِ الذِّكْرِ“ مغلطائی کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے ”اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے، وہ قولہ تعالیٰ ”وَالَا رَضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَخَاہَا“ ہے۔ ابو موسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے ”یہاں پر بعد بمعنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دونوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے“۔

میں کہتا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موارد کے طریق پر بولطہ ابی الشیم، ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قوت کا ذکر ہو اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے“۔ اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے، ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے، ابن عباسؓ نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں اَلِیْہم کا لفظ آیا ہے

اس کے معنی دکھ دینے والا ہیں۔“ علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے۔“ ضحاک کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ رَحِمَہُ آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے۔“ فریابی کہتا ہے ”حدثنا قیس، عن عمار الذہبی، عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباس ؓ سے روایت کی کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے“ یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے سہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کرتا ہے کہ ”قرآن میں جہاں کہیں دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں۔“ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر یولطہ ابی مالک ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ہر ایک رَبِّ شَک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں ”رَبِّ الْمُنُونِ“ حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے۔“

ابن ابی حاتم وغیرہ ابی بن کعب سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں لفظ رَبَّ سَاخ آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رَبَّ سَح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے۔ اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی ”کَسَسَ“ کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے ”ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاِطْرُ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی ”خالق“ کے آئی ہے۔ اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ”قرآن میں جو چیز اَفْک کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی، جھوٹ،“ اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے ”ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے۔“ پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلّٰہِ مِیْنٌ یَّغْضُوْا مِنْ اَبْصَارِہُمْ وَیَحْفَظُوْا اَفْوَاجَہُمْ“ میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے، مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں ”اِنَّ الْاِنْسَانَ کَفُوْرٌ“ آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہے اور عمر بن عبد العزیز سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں جس جس جگہ ”خُلُوْدُ“ (میشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی)۔“

اور عبد الرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں جہاں کہیں ”یَقْدِرُ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”یَقْلُ“ (کم ہوتا ہے) ہیں، پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ ”تمام قرآن میں ”تَوَكَّلْ“ سے اسلام ہی مراد ہے۔“ ابی مالک سے روایت کی ہے کہ تمام قرآن میں ”وَرَاءَ“ بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں، اول قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ اَبْغَضٰی وَرَآءَ ذٰلِکَ“ یعنی سوائے ذالک (اس کے سوا) اور دوم ”وَاَحْلَلْ لَّکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ“ یعنی سوائے ذلکم (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن میں جس مقام پر ”کَسَفَا“ آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ ”کَسَفَا“ آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے۔ عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”جو چیز خدا نے بنائی وہ ”اَلْسُدُّ“ ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے ”السَّدُّ“ کہتے ہیں۔ اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں جس جگہ ”جَعَلَ“ کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے ”کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں۔“ اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے۔“

عفو کی تین قسمیں

ابن المنذر السدی سے روایت کرتا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں ”حَنِیْفًا مُّسْلِمًا“ اور جس جگہ ”حُتَّاءَ مُّسْلِمِیْنَ“ آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”قرآن میں ”عفو“ تین طرح پر آیا ہے، ایک قسم عفو کی خطا سے

۱۔ حاشیہ : اصل عبارت یوں ہے ”مَا کَانَ فِی الْقُرْآنِ حَنِیْفًا مُّسْلِمًا وَکَانَ فِی الْقُرْآنِ حَنِیْفًا مُّسْلِمِیْنَ حَاجًا“ لہذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

درگزر کرنا ہے، دوسری قسم خرچ میں میانہ روی اور کفایت شعاری کرتا ہے ”وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ط قُلِ الْغَفْوُ“ (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُس سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ کر ہے (اُس کو خرچ کریں)“ اور تیسری قسم غفوی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے ”إِلَّا أَنْ يَتَغَفَّوْا أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ السِّبْغِ“ ترجمہ ”مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے“ اور صحیح بخاری میں آیا ہے سفیان بن عیینہ نے کہا ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَطَرٌ“ (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں۔“ میں کہتا ہوں ”إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مطر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابو عبیدہ کا قول ہے ”جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں ”مَطَرٌ“ آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں ”مَطَرٌ“ استعمال ہوا ہے۔“

فرع : ابوالشیخ ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا ”مجھ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا ہے ”تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی ”مَالَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ“ آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں۔“ سعید بن منصور، مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ”قرآن میں جس جگہ طعام (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی حاتم راوی ہے ”وہب بن منبہ نے بیان کیا ”قرآن میں ”فَلِيلٌ“ اور ”إِلَّا فَلِيلٌ“ دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے“ اور مسروق نے بیان کیا ہے ”قرآن میں جہاں کہیں بھی ”عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحَافِظُونَ“ اور ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ“ آیا ہے۔ اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے۔“ اور سفیان بن عیینہ نے بیان کیا ”قرآن میں جس مقام پر ”وَمَا يُذَرِّكَ“ آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ ”وَمَا أَذَرَكَ“ ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے۔“ پھر اسی سفیان نے کہا ”قرآن میں جن جن مقاموں پر ”مَكْرٌ“ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ”عمل“ ہیں۔ مجاہد کہتا ہے قرآن میں ”قَتْلٌ“ اور ”لَعْنٌ“ کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے۔ اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے ”خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول ”وَمَا أَذَرَكَ“ سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کر دی ہے۔ اور جس شے کو قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُذَرِّكَ“ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگار عالم نے ذکر فرمایا ”وَمَا أَذَرَكَ مَا سَجَّحِينَ“ اور ”وَمَا أَذَرَكَ مَا عِلِّيُّونَ“ اور پھر اس کی تفسیر کتاب مَرْقُوم کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عِلِّيُّونَ اور سَجَّحِينَ ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے۔ امام راغب نے اسی قدر لکھ کر بس کر دیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں انشاء اللہ تعالیٰ آجائے گا۔

چالیسویں نوع (۴۰)

اُن ادوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے

ادوات سے مراد اور اس موضوع کی اہمیت

ادوات سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظرف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے، جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَأَنَّا وَإِنَّا كُنْم لَعَلَىٰ هُدًى أَوْفَىٰ ضَلَالٍ مُّبِينٍ“ میں حرف علی حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فنی گمراہی کی جانب میں اس کی علت یہ ہے صاحب حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ ”فَابْتَغُوا لَعَلَّكُمْ يَرْزُقَكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا لَهَا آذَىٰ طَعَامًا فَلْيَا كُنْم بِرِزْقٍ مِنْهُمْ وَلْيَسْلُطْ“ میں ”فا“ کے ساتھ۔ ”فَلْيَنْظُرُوا“ اور ”فَلْيَا كُنْم“، تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ ”وَلْيَسْلُطْ“ کا عطف حرف ”واو“ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ ”سَلُطْ“ کو کھانا لانے کی کاروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے مدت قیام غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے۔

یعنی یہ کہ انہوں نے اپنے زمانہ قیام غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا، اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الضَّفَافُ لِلْفُقَرَاءِ.....“ میں حرف لام سے تباہ کر کے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارے میں حرف ”فی“ کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتنا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت ان لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرف لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی ظرفیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہذا اُس کو استعمال میں لا کر اس بات کی تنبیہ کر دی گئی کہ فی کے تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں۔ یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں۔

الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے ”وَفَى الْوَقَاب“ کہہ کر اور ”وَلِلْوَقَاب“ کہنے سے پہلو تہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کر دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی ملک ہو جائے گا اور غلام اُس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے گا مگر بخلاف اس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلا دی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے)۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے انہوں نے کہا ”خدا کا شکر ہے کہ اُس نے“ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ ارشاد کیا اور ”فِي صَلَاتِهِمْ“ نہیں کہا، اور آگے چل کر اسی طرح کی بہت باتوں کا ترتیب حروف تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے حنفیہ میں سے الہروی کی کتاب الازہیۃ اور متاخرین میں سے ابن ام قاسم کی تصنیف حنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ہمزہ کا دو طرح استعمال

یہ دو طرح پر آتا ہے، وجہ اول استفہام ہے اور اس کی حقیقت (اسلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھانے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے۔

بطور استفہام اور اس کی خصوصیت

(۱) اس کا حذف جائز ہے، یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔

(۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف ”هَلْ“ کے کہ وہ محض طلب تصدیق کے لئے مخصوص ہے اور باقی تمام حروف استفہام حرف طلب تصور کے ساتھ خاص ہیں۔

(۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں ”اَكْبَدُ، لِنَسْأَسْ عَسْبًا“ اور ”اَلَمْ تَكُنْ حَرَمًا“ ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے ”اَلَمْ تَشْرَحْ“ اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اول یاد دہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ“ میں آیا ہے۔ دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیْ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ وَهُمْ اَلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ“ میں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحدیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ تَهْلِكْ اِلَّا وَّلَیْنًا“۔

(۴) ہمزہ حرف عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدر کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَوْ كَلِمًا عَاهَدُوا وَعٰهَدًا۔ اَفَا مِنْ اَهْلِ الْقُرْاٰی اور اَنْتُمْ اِذَا مَآوَقِعَ“ اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرف استفہام) حرف عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ۔ فَاَنْتَ تَلْهٰوُوْنَ۔ فَاَنْتَ تُوَفِّكُوْنَ۔ فَهَلْ يٰهْلٰکُ۔ فَاَنْتَ الْفَرِیْقَیْنِ اور فَمَا لَكُمْ فِی السُّفٰفَیْنِ“ کی حالتوں پر غور کرو۔

(۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے اور هَلْ اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو۔ اس بات کو ابو حیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔

(۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُوْنَ اور اَفَاِنْ مَاتَ اَوْ قُتِلَ اِنْفَلَبْتُمْ میں اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ : ہمزہ استفہام کے معنی میں تبدیلی کی صورتیں

جس وقت ہمزہ استفہام ”زَايَتْ“ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں رویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی ”اَنْجَبْرُنِی“ (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو ”ہَا“ کے ساتھ بدل لیتے ہیں۔ چنانچہ اسی شکل پر قبیل کی قراءت ”هٰا اَنْتُمْ هُمْ لَاَءِ“ قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزہ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے ”وَلَا نَحْنُمْ شَہَادَةٌ“ (توین کے ساتھ) ”اللہ“ (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ ”وَلَا نَحْنُمْ شَہَادَةُ اللّٰہِ اِنَّا اِذَا لَمِنَ الْاَیْمِیْنِ“ میں شَہَادَةُ کو توین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم

قریب کے لئے بطور نداء

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ ”اَمْسِنْ هُوَ قَائِتُ اَنَاءَ اللَّيْلِ“ حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ ”اے ان صفتوں کے شخص“۔ ابن ہشام کہتا ہے ”اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر ”یا“ (حرف نداء) کے آئی ہی نہیں۔ قبیل عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرف نداء مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرت حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے، اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں ”اَمْسِنْ هُوَ قَائِتُ، خیر ام هذا الکافر ای المخاطب“ بقول تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ (آیادہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے، وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا“ کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی ”ام“) دوم خبر هذا الکافر۔

”احد“ اور ”واحد“ میں سات امتیازی فرق

أَحَدٌ : ابو حاتم کتاب الترمذی میں بیان کرتا ہے ”أَحَدٌ“ واحد کی نسبت، بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے ”فَلَانٌ لَا يَقْنُومُ لَهُ وَاحِدٌ“ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کی تعظیم کو دیا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہو سکتا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے ”لَا يَقْنُومُ لَهُ أَحَدٌ“ تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ أَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے ”لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ“ اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ وَاحِدٌ کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور أَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے۔ چنانچہ ”لَيْسَ فِي الدَّارِ أَحَدٌ“ کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور أَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اول اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ یعنی وَاحِدٌ اور ”أَوَّلُ“، اور قولہ تعالیٰ ”فَابْتَغُوا أَحَدَكُمْ بَوْرَقُكُمْ“ اور واحد اور اول کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا۔ مثلاً کہا جائے گا ”مَسَاحِلَتِي مِنْ أَحَدٍ“ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يُقَدِّرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ أَنْ لَمْ يَرَ أَحَدٌ“ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ۔ وَلَا تَصْلُحْ عَلَيَّ أَحَدٌ“ اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے۔ احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ ”لَسْتُمْ كَمَا حِدَ مِنْ النِّسَاءِ“ بخلاف وَاحِدٌ، کے کہ اُس میں ”وَاحِدٌ مِنَ النِّسَاءِ“ نہیں کہا جاسکتا بلکہ وَاحِدَةٌ کہنا ضروری ہے اور أَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں، اسی لئے قولہ تعالیٰ ”فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ“ میں اُس کی صفت صیغہ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور أَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی أَحَدُونَ اور أَحَادٌ آتی ہے مگر وَاحِدٌ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُونَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اُنْثَانِ اور ثَلَاثَةٌ کہا جائے گا۔ نیز لفظ أَحَدٌ حساب میں نہیں آتا، جمع ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدٌ ان سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے۔

سورۃ اخلاص میں ”احد“ پر اعتراض اور اس کا جواب

ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے أَحَدُونَ و وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت آیا ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں أَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے

ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اُخَذُ کالْفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ اس مقام ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اُخَذَ“ پر بیشتر اور غالب استعمال سے بلحاظ دیگر فوہا (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کر لیا گیا ہو، نام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں اُخَذَ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناظمین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ ”مَا مِنْ اُخَذَ فَاضِلَيْنِ“ کہا جائے جس طرح اللہ پاک نے ”فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اُخَذَ عَنْهُ خَاجِرَيْنِ“ ارشاد فرمایا دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اول دہائیوں کے ساتھ عدد میں، جیسے اُخَذَ عَشْرَ اور اُخَذَ عَشْرُونَ دوم، مضاف الیہ ہو کر اول کے معنی میں جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”اَمَّا اُخَذَ كَمَا فَيَسْبِي رِيَّةَ خَمْرًا“ اور سوم مطلق وصف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور وصف اللہ کے لئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اُخَذَ“ اور اس کی اصل وَحْدٌ تھی مگر وَحْدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے۔

”اِذْ“ کے استعمال کی چار صورتیں

اِذْ : یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے، ایک زمانہ ماضی کا اسم ہو کر اور غالباً یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذْ، ترتیب کلام میں اس کے سواء اور کچھ نہیں واقع ہوتا ہے کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ یا مضاف بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا“ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ۔ وَانْتُمْ جِيْنِيْذٍ تَنْظُرُوْنَ“ اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ نہیں وہ (اِذْ) مفعول بہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَادْكُرُوْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا“ اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اِذْ آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل ”ادْكُرُوْا“ کی تقدیر پر اور اس مفعول بہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً ”وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ اِذْ اتَّخَذَتْ“ اس مقام پر لفظ مَرْيَمَ سے اُسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال ”يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ اور قِيَالِ فِيْهِ“ میں ہے اور ”وَادْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَاءَ“ یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل ”الْكَلْبِ مِنَ الْكَلْبِ“ واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اول یعنی ”وَادْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا“ میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی ”وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ“ میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں۔ اس بات کی تائید ”وَادْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءَ“ میں مفعول کی صریح طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔

زنجیری بیان کرتا ہے کہ اِذْ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت ”اِذْ مِنَ اللّٰهِ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ“ روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں اِذْ بَعَثَ مُقَدَّر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول اخطب مایکون الامیر اِذْ كَانَ قَائِمًا میں لفظ اِذْ محل رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ ”لَمِنْ مِّنَ اللّٰهِ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَقَدْ بَعَثَهُ“ ابن ہشام کہتا ہے ہم کو اس بات کا جو زنجیری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہو سکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ اَخْبَارَهَا“ مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ ”وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ“ کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول سابق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ جہت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ اِذَا الْاَغْلَالُ فِيْ اَعْنَاقِهِمْ“ میں يَعْلَمُوْنَ لفظاً اور معنی ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفییس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اِذْ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اِذْ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ حال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا اِذْ تُفِيضُوْنَ فِيْهِ“ یعنی اِذْ جَبِيْنُ تُفِيضُوْنَ فِيْهِ۔

فائدہ : ”ان“ اور ”اذ“ میں فرق

ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اُس نے کہا قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی لَمْ یُحْنُ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اذ آیا ہے اُس کے معنی فَقَدْ كَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

تعلیلیہ (سیبیہ) ہو کر : دوسری وجہ اذ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سیبیہ) ہو جیسے قول تعالیٰ ”وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ اِذْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ“ یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف اذ منزلہ لام سمیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اِذْ کلام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں

(۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اِذْ الْيَوْمَ سے بدل نہیں پر سکتا۔

(۲) ظرف مانا جائے تو يَنْفَعُ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دوطرف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِكُونَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ اُن لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اسی زمانہ میں جس کے اندر انہوں نے ظلم کیا تھا جن اُمور نے یہاں اِذْ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ ”وَإِذْ لَمْ يَهْتَلُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا اِفْكٌ قَدِيمٌ“ اور ”وَإِذْ عَسَوْا لَكُمْ لَسَمُوهُمْ وَمَا يَعْبَلُونَ اِلَّا اللَّهُ فَاقْوَا اِلَى الْكُفْهِف“ مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر۔ بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ ہے اور ابن جزی کہتا ہے ”میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ“ کے بارے میں اَلْيَوْمَ سے اِذْ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کر کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الْيَوْمَ (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا۔“

(۳) توکید کے لئے : تیسری وجہ استعمال اِذْ کی توکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابو عبیدہ کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ مجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ.....“ ہے۔

(۴) تحقیق کے معنی میں : چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح ”قَدْ“ تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورہ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سبیلی نے قولہ تعالیٰ ”بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُونَ“ اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں، یعنی قابل تسلیم نہیں۔

مسئلہ : ”اذ“ کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے

جملہ اسمیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُنُوزًا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيلٌ.....“ یا ایہ جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنی دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ“ یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنی فعل ماضی ہو نہ کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي اَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ“۔ اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ ”اِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ثَانِي اْتَيْنِ اِذْ هَمَّ اِذِ الْغَارِ اِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ.....“ میں اکٹھا ہوگی ہیں اور گاہے اِذْ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حرفوں کے ایک جا ہونے کے باعث کسرہ کر دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ مَسَدٍ يَفْزَعُ الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”وَإِنْ تَنْصُرُوهُ فَتَنْظُرُونَ“ میں آیا ہے۔ اور خفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذْ معرب ہو گیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو يَوْمَ اور حِينَ کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہو گئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا

اعراب قبول کر لیا انھیں کا یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ اِذَا کا مبنی ہونا اُس کے دو حرفوں پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معنایاً بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلا لفظاً حذف کر دیا جائے گا مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

”اِذَا“ کے استعمال کے دو طریقے

(۱) مفاجات (امرنا گہانی) کے لئے: اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فحائیه ابتداء میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَالْقَهْفَ اِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْفَى“ اور ”فَلَمَّا اَنْجَاهُمْ اِذَا هُمْ يَبْعُوْنَ“ اور ”وَ اِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْۢ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسْتَهْمُ“ اور ”وَ اِذَا لَهُمْ مُكْرَفٌ فِیْ اٰیٰتِنَا“ ابن الجاحب کہتا ہے۔ مفاجاة کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو۔ ”حَرَجْتُ فَاِذَا الْاَسَدُ بِالْبَابِ“ اب اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اُسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آمو جو ہوا، تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک طرف یا وصف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اُسی میں مفاجاة زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے انھیں اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اس کو مبر دمانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرف زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا محاکل اور زختری اسے ترجیح دینے والا ہے، زختری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاجاة سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے ”عبارت کی تقدیر یوں ہے“ ”ثُمَّ اِذَا دَعَا كُحْمٌ فَاجَاءَتْهُمُ الْخُرُوجُ فِیْ ذٰلِكَ الْوَقْتِ“ ابن ہشام کہتا ہے ”یہ بات زختری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبر مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے۔“ ابن ہشام کہتا ہے ”اور تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بقررت واقع ہوئی ہے۔“

(۲) ”اِذَا“ غیر مفاجاتیہ: دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں بیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فحائیه کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر جیسے ”اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ“ اور یا فعل مقدر ہو مثلاً ”اِذَا السَّمَاءُ اِنْشَقَّتْ“ ۱ اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً ”فَاِذَا جَاءَ اَمْرُ اللّٰهِ فَصِیْ بِالْحَقِّ“ اور یا جملہ اسمیہ حرف ”فا“ کے ساتھ مقرون جیسا ”فَاِذَا نَفَرْنَا فِی السَّافِرِ فَلِذٰلِكَ یَوْمَئِذٍ عَمِیْرُ“ اور ”فَاِذَا نَفَخَ فِی الصُّورِ فَلَا اَنْسَابَ“ اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ“ اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً ”اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةٌ مِّنَ الْاَرْضِ اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُونَ“ اور ”فَاِذَا اَصَابَ بِهٖ مِّنْ يَّمْنٍ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ اِذْ هُمْ یَسْتَبِشِرُونَ“ اور بھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو، مقدر ہو کرتی ہے۔ اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ انھیں قولہ تعالیٰ ”حَتّٰی اِذَا جَاءَ وَهَا“ کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتی نے اِذَا کو جو دیا ہے ابن جنی قولہ تعالیٰ ”اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ.....“ کے بارے میں کہتا ہے ”جن لوگوں نے“ ”خَافِضَةً رَّافِعَةً“ کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح کِیْس اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ ”واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے۔“

۱۔ میں نکلا ہی تھا کہ یکا یک شیر دروازہ پر ملا۔ ۲۔ پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا، ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔

۳۔ تقدیر عبارت ”اِذَا اِنْشَقَّتِ السَّمَاءُ“ ہے۔ ۴۔ جس کا فعل امر ہو۔

مگر جمہور نے اِذَا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتیٰ ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اِذَا پہلے اِذَا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اِذَا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آ جاتی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اِذَا کے بعد یوں ہے کہ ”انقسمتم انفساً“ (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) ”وَكُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً“ اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے ”وَاللَّيْلُ اِذَا يَغْشَى“ اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملتی ہوئی ہے اور ”وَالنَّهَارُ اِذَا تَجَلَّى“ اور ”وَالنَّجْمُ اِذَا هَوَى“ اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا رَاوُاْ جَلَّةَ الْوُجُوْهِ“ اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اُس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلَى الدِّیْنِ اِذَا مَا اتَوْكُ لِنَحْمِلُھُمْ قُلْتَ لَا اَیْجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ“ ”حَتّٰی اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ“ اور ”حَتّٰی اِذَا سَاوٰی بَیْنَ الصَّلٰفِیْنَ“ اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا مَا غَضِبُوْهُمْ یَغْفِرُوْنَ“، ”وَالَّذِیْنَ اِذَا اَصَابَھُمُ الْبَغْیُ هُمْ یَنْتَصِرُوْنَ“ کہ ان دونوں آیتوں میں اِذَا اپنے بعد والے مبتدا ”ھُمْ“ کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف ”فَا“ کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورہ بالا کی تقدیر پر اِذَا کا ظرفیہ ہونا قابل تردید بات ہے۔ یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر ”ھُمْ“ توکید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب ”اِذَا“ ہونا فضول سی بات ہے۔ پھر تیسرا یہ قول کہ ”اِذَا“ کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

نتیجہ میں :

(اول) ”اِذَا“ کا ناصب اور اس کا جواب : محققین کی رائے ہے کہ اِذَا کو اُس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اِذَا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔

(دوم) ”اِذَا“ کا استعمال ماضی، حال اور مستقبل کے استمرار کے لئے : گاہے ماضی، حاضر اور مستقبل، تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اِذَا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا لَقِیْنَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنُوْا وَاِذَا خَلَوْا اِلَی شَیْطٰنِھِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ“ یعنی اُن کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا قَامُوْا اِلَی الصَّلٰوۃِ قَامُوْا کَمْسَالٰی“ (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اُٹھتے ہیں)۔

(سوم) ”اِذَا“ اور ”اِذَا مَا“ کا ذکر : ابن ہشام نے کتاب مغنی میں ”اِذَا مَا“ کا ذکر کیا ہے مگر ”اِذَا مَا“ کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدین اسکی نے کتاب عروس الافراح میں ”اِذَا مَا“ کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ ”اِذَا مَا“ قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور مبرد وغیرہ آئمہ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظریفہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَا مَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا مَا غَضِبُوْا“ اور ”اِذَا مَا اتَوْكُ لِنَحْمِلُھُمْ“ میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظریفہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذَا مَا دونوں قول جاری کئے جا سکیں۔ یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظریفہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَا مَا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔

(چہارم) ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ شرطیہ میں فرق : یقینی، منظنون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور اِنْ بالخصوص مشکوک، موبہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے ”اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ“ اور پھر ارشاد کیا ہے ”وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا“ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضو کے بارے میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا۔

اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف اِنْ وارد کیا کیونکہ جنابت۔ حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے ”فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْفِرُوا“ اور فرمایا ”وَإِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ“ دیکھو ان مثالوں میں پروردگار عالم نیکی کی جانب میں اِذَا کو لایا کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں اِنْ کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے۔ ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنَّ مُنْتُمْ“ اور ”أَفَأَنْ مَاتَ“ ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے۔ اِنْ وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا فُتِنَهُ مِنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا“ کہ یہاں دونوں طرفوں میں اِذَا کو وارد کیا ہے۔ پہلی مثال کے اشکال کو زخشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ ”موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا“ اور دوسری مثال کے اشکال کو رسکا کی نے یوں رفع کیا ہے کہ ”اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اِذَا کو استعمال فرمایا تاکہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کر لیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) جھگھٹنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُر کے نکرہ بنانے سے بھی۔

اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ“ تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور و گردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اِذَا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر و گردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوبی کہتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ ”اِذَا“ بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متیقن اور مشکوک دونوں پر آ سکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متیقن پر اُس کا دخول موزوں ہے۔

(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں ”اِذَا“ اور ”اِنْ“ کا فرق : عموم کا فائدہ دینے میں بھی اِذَا۔ اِنْ کے برعکس اور خلاف ہے۔ ابن عصفور کہتا ہے ”اگر تم یہ کہو کہ ”اِذَا“ اقسام زید قدام عمرو“ تو اُس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے۔ اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہو جائے گی مگر اِنْ میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہو جائے اور اِذَا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اِذَا اپنے مدخل کو (جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔

خاتمہ : ”اِذَا“ زائد بھی ہوتا ہے

کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا زائد بھی آتا ہے اس کی مثال میں ”اِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ“ کو پیش کیا گیا ہے جس سے ”اِنْشَقَّتِ السَّمَاءُ“ مراد ہے۔ مثل ”اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“ ہے یعنی کہ اِذَا اس میں زائد ہے۔

”اِذْنُ“ کے معنی : سیویہ کہتا ہے ”اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں“ شلوین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے۔ اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہی معنی نکلیں گے۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذْنُ۔ اِنْ یا لَوْ کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر، فراء کا قول ہے ”اور جس جگہ اِذْنُ کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اُس سے قبل لُـ مقدر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتا نہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِذَا لَنُحْشَبَ كُلُّ الْاِنْسَانِ بِمَا خَلَقَ“ اور اِذْنُ حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم ”یا۔ لا“ نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو۔

علمائے فہم جو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذْنُ کا وقوع ”واو یا فاء“ کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً ”اِذَا لَا يَلْبَثُونَ خِلْفَكَ“ اور ”فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ“ اور دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اُس کی قرأت کے ساتھ

نصب کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے ”تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اذن سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذَا کا عمل باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہوگا یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے۔ ایسے ہی جب کہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اذن کا عطف جملہ فعلیہ پر ہو تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہو تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی۔“

”اذن“ کی دو قسمیں : ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اذن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) یہ کہ وہ شرط اور سمیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی لے ”ازودک“ اور تم اُسے جواب دو لے ”اذن اکرمک“ اور اُس وقت میں اذن عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا ☆ اور

(۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اذن عاملہ نہ ہوگا جس کی علت یہ ہے کہ موکدات قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی ہیں ان جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے ”ان تاتینِ اذن انیک“ اور ”واللہ اذن لافعلن“ دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اذن کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اذن جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو ”اذن انما اکرمک“ اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں لائیں۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ اَتَّبَعْتَ اَهْوَاءَ هُمْ مِنْ اَبْعَدِ مَاجَاءَ لَكَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذَا“ کہ اس مقام پر اذن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ما تقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبیہات اول :

”اذن“ اور ”اِذَا“ میں فرق : میں نے اپنے شیخ علامہ کا فی کو قولہ تعالیٰ ”وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِمَّنْ لَكُمْ اَنْتُمْ اِذَا تَحَاسِرُونَ“ کے بارہ میں یہ کہتے سنا ہے کہ اس مقام میں جوں جوں اِذَا آیا ہے یہ معہودہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اِذَا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا۔ وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں توین لائی گئی جیسا کہ یومئذ میں ہے۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی انہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورہ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اس کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اِذَا کا لفظ اِذَا کلمہ ظرف زمان ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں ”حِیْنِیْذ“ کی طرح توین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ ”اِذَا“ فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اذن ناصب فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذَا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اِذَا لَا یَسْأَلُہُمْ اِذَا لَا مَسْکُتُہُمْ“ اور ”اِذَا لَا دَقَقْنَاکَ“ اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا لَمِنَ الْمُفَرِّیْنِ“۔ زکشی کہتا ہے ”ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ انہوں نے اِذَا کے بارے میں کیا ہے۔“ ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے ”اُس سے علم الدین القمینی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ ”اِذَا“ ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں۔“

۱۔ میں تم سے ملنے آؤں گا۔ ۲۔ اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

۳۔ تاکید کرنے والی چیزیں۔ ☆ اذن کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔ ۴۔ مقررہ اور معلوم۔

جوینی کا قول ہے ”میرے خیال میں جو شخص ”اَنَا اَتِيكَ“ کہے اُس کے جواب میں ”اِذْنُ اَكْرِمُكَ“ رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ ”اِذَا اَتَيْتَنِي اَكْرِمُكَ“ مگر یہاں سے ”اَتَيْتَنِي“ جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بعید دوسرا کن حروف کے ایک جامع ہونے کے گر گیا۔ جوینی نے کہا ہے ”اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے اس مثال میں فعل کے اِذْن ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہ ہیں ہو سکتا ہے جہاں اِذْن فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اِذْن کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورہ بالا امر سے اِذْن کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحوییوں نے مَنْ کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کے حالات میں رفع بھی دیا ہے۔“ مذکورہ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گردش کا فیجی گھومتا رہا ہے۔ اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اِذْن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور ”اِذْنُ اَكْرِمُكَ“ کی تقدیر عبارت ”اِذَا جِئْتَنِي اَكْرِمُكَ“ تھی مگر جملہ (جِئْتَنِي) کو حذف کر کے اُس کے معاونہ میں تنوین لا رکھی اور اُن کو ضم کر لیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذْن ایک مرکب لفظ ہے جو اِذَا اور اُن سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم :

”اِذْن“ پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے : اور اسی پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور مبرد بھی ہیں غیر قرآن میں اِذْن پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَنْ اور اُن کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلاف وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف کے لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ ”اِذَا“ لکھتے ہیں۔ جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقتی حالت کے اعتبار سے حرف نون کے ساتھ ”اِذْن“ لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَسْنُون ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اس لحاظ سے کہ قرآن میں اِذَا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے۔ لہذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کا فیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفّ : اس کے معنی

ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقالی قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقُلْ لَهُمْ اُفّ“ کے بارے میں تین قول نقل کرتے ہیں۔

(اول) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفًّا وَتُرْسًا (رک جاؤ اور چھوڑ دو)۔

(دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کِبْرَهَتْ ۔ و۔ وَتَفَجَّرَتْ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا)۔

(سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اَتَضَجَّرَ وَمِنْكُمْ (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو)۔ بہر حال خداوند کریم کا قول ”اُفّ لَکُم“ جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قولہ تعالیٰ پر اِحالہ کیا ہے اور اس احوالہ کا مقتضی ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔

”اُفّ“ کے مختلف معانی : العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفّ کے معنی هُنَا یعنی ”بَشْأَ لَكُمْ“ اور صاحب الصحاح نے اُفّ کی تفسیر ”قُدْرًا“ کے ساتھ کی ہے یعنی ”گندہ“ اور الارتشاف میں آیا ہے کہ ”اُفّ“ کے معنی ہیں ”اَدَّ بَجُو“ (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بسیط میں اُس کے معنی تے ضحیر“ آئے ہیں کہا گیا ہے کہ ”ضحیر“ اور بقول بعض ”تَضَحَّرْتُ“ بھی اس کے معنی ہیں۔

”اُفّ“ کی مختلف قراءتیں : پھر اس کے بعد مؤلف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُن تالیس لغتیں درج کی ہیں۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس طرح پر کی گئی ہے اُفّ کسرہ کے ساتھ بلاتونین۔ اُفّ کسرہ اور تونین دونوں کے ساتھ اور اُفّ فتح کے ساتھ بلاتونین اور شاذ قراءت میں اُفّ ضمہ کے ساتھ مع تونین اور بلاتونین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُفّ تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفّ“ کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا اُس کے معنی ہیں ”لَا تَقْلَبْهُمَا“ یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی ۵ بری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

آل : ”آل“ کے استعمال کے تین طریقے

اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے :

(۱) ”الَّذِي“ وغیرہ کے معنوں میں اسم و صول : یکہ الذی یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ اور ”الْمُنَافِقُونَ الْعَابِدُونَ.....“ کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔

(۲) الف لام حرف تعریف : یہ کہ الف کے حرف تعریف ہو، اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

عہد کا الف لام : الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معبود ذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنَ الرَّسُوْلَ“ اور ”فِيْهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِیْ رُحَاۃٍ ط الرُّحَاۃُ كَانَهَا كَوْكَبٌ“ کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معبود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معبود وہی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ ”اِذْهَبْ اِلَی الْغَارِ“ اور ”اِذْ یَسْأَلُکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ“ کی مثالوں میں ہے اور یا معبود حضور ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ“ اور ”اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ“ میں ابن عصفور کا قول ہے ”اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی۔ یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ ، اے ندائیہ یا اذاف جائیہ کے بعد یا اسم زمان حاضر میں واقع ہو۔ مثلاً الان اور الف لام جنسیت یا استغراق افراد کے لئے آئے گا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً غلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ ”وَلِخَلْقِ الْاِنْسَانِ ضَعِیْفًا“ اور ”عَالِمِ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ“ کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے، اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔

مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا“ میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا جاسکے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَوِیْطُفِّلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا“ کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا۔ اور ایسے الف و لام کی جائزینی لفظ ”کُلّ“ کے لئے مجازاً رہتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”ذٰلِكَ الْکِتَابُ“ میں ہے۔ یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت، حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ

”سکلی“ کو حقیقتاً مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جاسکتا جیسے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا“ اور ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ“ کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے۔ کیونکہ معرف باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضری الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے۔

(۳) الف لام زائد : الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دونوں ہیں :

(۱) لازم : لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ ”موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعے سے ہوتی ہے“ موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنہ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللات اور الغزنی اور غلب استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً کعبہ کے لئے ”البيت“ طیبہ کے لئے ”المدينة“ اور ثریا کے لئے ”النجم“ کے ناموں کی خصوصیت ہے، اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم، مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ“ کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا النجم سے ثریا مراد ہے۔

(۲) غیر لازم : الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ”لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ“ میں فتحہ ”یا“ کے ساتھ لَيُخْرِجَنَّ روایت کی گئی ہے یعنی دلیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر ”خروج الْأَذَلَّ“ قرار دی جائے جس میں مضاف ”خروج“ کو حذف کر کے مضاف الیہ ”الْأَذَلَّ“ کو رہنے دیا گیا ہے اور زخمری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ : اسم ”اللہ“ کے الف لام کی بحث

اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں۔ سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل الہ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ما قبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا۔ الفاری کا قول ہے کہ اس بات پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا طبعی اور لازمی ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے۔ دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف و لام تحمیل اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ الہ کی اصل اولاد تھی اور ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الہ کی اصل صرف کنایہ کی ”ہا“ (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لہ ہو گیا۔ پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تحمیل (پُر کر کے پڑھنا) کی (یوں اللہ ہو گیا)۔ اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ : الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا

کو فیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گردہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر ”فِيَا الْحَنَّةِ هِيَ الْمَاوِي“ کو بطور مثال پیش کیا ہے۔ اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں ”لہ“ ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی ہئی لہ الْمَاوِي) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ (مترجم) اور زخمری نے اسم مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا“ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں ”أَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ“ تھی۔

”آ“ کے استعمال کی صورتیں۔ بطور تنبیہ، بطور تخصیض، بطور عرض

فتح الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زختری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے۔ یہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ“، ”أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافَهُاءُ“ کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے کہ ”غیر عربی زرا دلوگ اس کو استفتاح (آغاز کلام) کا حرف کہتے ہیں اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں۔ یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ آلا دراصل ہمزہ اور ”لا“ حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزہ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”الَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ“ میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے)۔

اور وجوہ دوم و سوم تخصیض اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تخفیف کسی قدر براہِ نیچے کر کے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف آلا جملہ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نُّكَتُوا... قَوْمٌ فَرَّعُونَ“، ”أَلَا يَتَّقُونَ... أَلَا تَأْكُلُونَ... أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ کی مثالوں میں ہے۔

”آلا“ تخصیض کے معنی میں استعمال

”اَنْ“ اور ”لا“ کا مرکب ”آلا“ : فتح اور تشدید کے ساتھ تخصیض (براہِ نیچے کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تخصیض کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَسْتَحْذِرُوا اللَّهَ“ کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے۔ رہا قولہ تعالیٰ ”أَلَا تَعْلَمُوا عَلَيَّ“ میں حرف آلا تخصیض کے معنوں میں نہیں آیا دو کلموں میں یعنی اَنْ ناصب فعل مضارع اور لا نافیہ سے مرکب ہے، یا اَنْ مفسرہ اور لا سے جوئی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

”اِنْ“ اس کے استعمال کی صورتیں

کسرہ اور تشدید کے ساتھ، یہ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔

اول استثناء کے لئے: متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا“ اور ”مَا تَعْلَمُوهُ إِلَّا قَلِيلًا“ یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ۔ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا“ اور ”وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى“ میں ہے۔

دوم غیر کے معنوں میں : آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع منکر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکر کے مشابہ ہو اور یہ ”إِلَّا“ بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“۔ کیونکہ اس آیت میں ”إِلَّا“ کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلہۃ جمع منکر حالت اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَيْسَ فِيهِمُ اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ ”إِلَّا“ عاطفہ ترسیل میں بجائے واو عطفہ کے آئے۔

اس بات کو انفس براء اور ابو عبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ“ اور ”لَا يَخَافُ لَدَيْ الْمُرْسَلُونَ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ“ کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِينَ ظَلَمُوا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور ”وَلَا مَنْ ظَلَمَ“ (اور نہ وہ جس نے ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔

چہارم یہ بَل کے معنوں میں آتا ہے : اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ ”مَا أَتَوْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِنَشْفِيَ إِلَّا تَذَكُّرَةً“ اور ”بَلْ تَذَكُّرَةً“۔

پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے : اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں ”إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں إِلَّا اللَّهُ کے معنی بدل اللہ اور ’عَوَضَ اللَّهُ‘ ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا الّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ“ کو بھی اسی قسم یعنی الّا حرف استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو الّا آیا ہے وہ اِنْ حرف شرط اور لا حرف نفی سے مرکب لفظ ہے۔

۱ فائدہ : ”إِلَّا“ کے لازم معنی

الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے الّا کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں، یہ ہیں کہ وہ جس شے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو ”جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا“ تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ ”مَسَاجِدُ نَبِيٍّ إِلَّا زَيْدًا“ تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ ”مَسَاجِدُ نَبِيٍّ زَيْدٌ إِلَّا رَاكِبًا“ تو اس صورت میں زید کو حالتِ رُكُوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الان : یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے

گا ہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانہ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے۔ اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تبادول کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ اَلان اُس وقت کا اسم ہے جو تمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ“ اور ”فَمَنْ يَسْتَمِعِ الآنَ يُجِدْ لَهُ شَهَابًا رَصَدًا“

”الان“ کا الف لازم : ابن مالک نے کہا ”اور اس کی طرفیت غالب ہے لازم نہیں“ اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازم قرار دیا ہے۔

”الی“ کے مشہور معنی، انتہائے غایت

السی حرف جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”اتَّبِعُوا الصَّبَاحَ إِلَى اللَّيْلِ“ یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى“ اور یا زمان و مکان کے ہوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُس کے لئے یہی الی لایا جائے گا مثلاً ”وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ“ یعنی ”مُسْتَه إِلَيْكَ“ اکثر لوگوں نے الی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے۔

۱۔ بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے۔

۲۔ تین جانب ختم ہونے والا ہے۔

”السی“ کے دیگر معنی : مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ مجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ“، ”وَإِيْدِيكُمْ إِلَى الْمِرَافِقِ“ اور ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ“ میں ہے۔

الرضی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اموالکم کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے ”اس ہمارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین نہ کر دی جاتی ہے یا اس کو اس کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی نہیں گئے کہ ”مَنْ يَضِيفُ نَصْرَتَهُ إِلَى نَصْرَةِ اللَّهِ“ اور ”مَنْ يَنْصُرُنِي حَالِ كُونِي ذَاهِبًا إِلَى اللَّهِ“۔

ظرفیت : اور مجملہ اُن ہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی السی بھی فیسی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ“ یعنی قیامت کے دن میں اور ”هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزْكِيَ“ یعنی ”فی اَنْ“۔

”لام“ کے مترادف ہونا : تیسرے لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال ”وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ“ بتائی گئی ہے الامر لک اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔

تبیین : چوتھے معنی تبیین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور السی جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب، بغض یا اسم تفضیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَبِالْبَصْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ“ میں ہے

تاکید : پانچویں تاکید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہئے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَفَعِدَّةٌ مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ فتح واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی قرأت میں ”تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ اور اسی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرمانے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کی اور شوی کا قول ہے کہ یہاں پر الی تھوی کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ : ”الی“ کا استعمال بطور اسم

ابن عصفور نے آیات لبصاح کی شرح میں ابن الانباری کا قول بیان کیا ہے کہ الی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح ”غفلت من علیہ“ کہا جاتا ہے اسی طور پر ”انصرف من البک“ بھی کہا جاتا ہے۔ پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ ”وَهَزَى إِلَيْكَ بِجُدِّ النَّخْلَةِ“ کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ ”مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہ اس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعے سے اتصال رکھتی ہو۔ مگر یہاں پچھلے فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا باب ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آتا ہے۔

”اللَّهُمَّ“ اس کی اصل

اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یا اللہ ہیں مگر ”یا“ حرف ندا کو حذف کر کے بعض اُس کے اسم اللہ کے آخر میں میم مشدداً کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کے اصل ”يَا اللَّهُ اَمَّنَا بِخَيْرٍ“ تھی پھر یہ ”حَبَّهَلا“ کی طرح مرکب استراحتی بنا لیا گیا۔ اور جاء العطار ذکی کہتا ہے ”اللَّهُمَّ“ میں جویم ہے یہ اس لئے تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے۔

۱ ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجاز استعمال کرنا۔

۲ کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جارہا ہوں۔

۳ ان کی خواہش کرتے ہیں۔

یہی اسم اعظم ہے : ابن طفر کا قول ہے کہ اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم نانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے، اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے ”اَللّٰهُمَّ“ اور نصر بن شمیل کا قول ہے ”کہ جس شخص نے اَللّٰهُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنی کے ساتھ پکار لیا۔“

”اُمّ“ کی دو قسمیں

حرف عطف ہے اور اس کی دونوں ہیں، اول متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے۔

(۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویہ (سواء کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ“، ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجْرُ غَنًا اَمْ صَبْرًا“، ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ“۔

(۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اُمّ کے ساتھ ملانے سے تعین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ آلِ الْاَنْبِيَاءِ“ اور ان دونوں قسموں اُمّ کو متصل ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستثنیٰ نہیں ہوتے اور اس اُمّ کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اول میں تسویہ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔

چار طرح کا فرق : پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (۱) جو اُمّ ہمزہ تسویہ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزہ تسویہ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزہ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔ (۲) وہ اُمّ جو ہمزہ تسویہ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سواء کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آکر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں، یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔

مثلاً ”سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدْعَوْكُمْ تُسَوُّهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُونَ“ اور دوسرا اُمّ (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً ”اَنْتُمْ اَنْشَدْتُمْ خَلْقًا اَمْ السَّمَاءُ“ اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔

منقطع اس کی تین قسمیں : اُمّ کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں، ایک وہ اُمّ جس کے سابق میں خبر ارد ہوئی، مثلاً ”تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ اَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ“ دوسرے وہ اُمّ جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُمَّ اَرْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا اَمْ لَّهُمْ اَيْدٍ يَطْبُشُونَ بِهَا“ کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نئی کے تصور کیا جاتا ہے اور اُمّ متصل نئی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اُمّ جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَلْ يَسْتَوِي الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ اَمْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ“ اور اُمّ منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ ”اَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ“ ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اَمْ لَهٗ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ“ کہ اس عبارت کی تقدیر ”بَلْ اَللّٰهُ الْبَنَاتُ“ ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آپڑتی ہے۔

تنبیہ اول : ”اُم“ جو متصلہ بھی ہے اور منقطعہ بھی

کبھی اُم ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہو سکے جس طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ اَمْ تَقُولُوْنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ“ میں ہے۔ زختری کہتا ہے یہاں پر اُم میں جائز ہے کہ برسیل تقریر وہ ”اُمّی الامرین کائن“ کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُم منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم : ”اُم“ زائدہ

ابو یزید نے ذکر کیا ہے کہ اُم زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَبِيرٌ“ کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیریوں ہے ”اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَبِيرٌ“ کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اُمّا : اس کے حرف ہونے کی دلیل اور حرف تفصیل قرار پانے کی وجہ
نیز اس کے تکرار ترک کرنے کی وجہ

فتح اور تشدید کے ساتھ، حرف شرط ہے اور تفصیل اور توكید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف ”فا“ کا آنا لازم ہے، جیسے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ“ میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِيْنَ اَسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكْفَرْتُمْ“ میں اس کے بعد حرف ”فا“ کے نہ ہونے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں ”فَيَقَالُ لَهُمْ اَكْفَرْتُمْ“ ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنادیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور ”ف“ بھی اُسی کے ساتھ حذف ہو گئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ ”وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِيْ“ کی بھی ہے اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعے سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَمَّا السَّيْفِيَّةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنٍ“، ”وَاَمَّا الْغُلَامُ - وَالْحَدَّارُ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنادیا کرتی ہے، اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔

”اُمّا“ کا توكید کے لئے آنا : اب رہا اُمّا کا توكید کے لئے آنا، اس کی بابت زختری نے کہا ہے ”کلام میں اُمّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توكید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو ”زید ذاہب“ اور پھر اس بات کی توكید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لاحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے اور اُس نے چلنے کا عزم کر لیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہو گے ”اُمّا زید ذاہب“ اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے ”مہما یکن من شئ فزید ذاہب“ اور اُمّا اور حرف ”حرف“ کے مابین یا تو مبتدا کو فاضل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعے سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح ”اُمّا فی الدار فزید“ یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرُوْحٌ وَرَيْحَانٌ -“ میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعے سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے منصوب ہو یہ فصل کریں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا النَّيْمُ فَلَا تَقْهَرُ“ یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعد ”فا“ کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَاَمَّا تَمُوْدُ فَهَدَيْنَا هُمْ“ بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ۔

تنبیہ : وہ ”اِمَّا“ جو ”اَمْ“ اور ”مَا“ سے مرکب ہے

قولہ تعالیٰ ”اِمَّا ذَاكُم تَعْمَلُوْنَ“ ہے وہ جو لفظ ”اِمَّا“ ہے وہ اس اما کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اَمْ منقطعہ اور ما استفہامیہ ہے۔

”اِمَّا“ اس کے متعدد معانی

کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے۔

(۱) ابہام : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآخِرُونَ مُرْجُونَ لِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ“

(۲) تحسیر : جیسے قولہ تعالیٰ ”اِمَّا اَنْ تُعَذِّبَ وَ اِمَّا اَنْ تَحْذَرَهُمْ حَسُنَا“، ”اِمَّا اِنْ تُلْقَىٰ وَ اِمَّا اِنْ تَكُوْنُ اَوَّلَ مَنْ اَلْفَىٰ“، ”فَاِمَّا مَنَّا بَعْدَ وَ اِمَّا فِدَاءً“۔

(۳) تفصیل : کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”اِمَّا شَاكِرًا وَ اِمَّا كَفُوْرًا“ میں ہے۔

تنبیہیں اول : ”اِمَّا“ عاطفہ اور غیر عاطفہ

مذکورہ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو ”اِمَّا“ آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسموں کی مثالوں میں جو اِمَّا آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے۔ اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالک بھی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات اِمَّا واو عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے۔ یعنی واو عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے ابن عصفور نے اِمَّا کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حرف عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہنا ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اِمَّا نے اس اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واو عاطفہ ایک اِمَّا پر عطف کرتا ہے یہ عجیب و غریب خیال ہے۔

تنبیہ دوم : ”اِمَّا“ اور ”اَوْ“ کے مابین فرق

آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی او میں بھی پائے جاتے ہیں اور اُس کے اور اِمَّا کے مابین فرق یہ ہے کہ اِمَّا کے ساتھ جس امر کے لئے واو آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرف اَوْ کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے، اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی۔

تنبیہ سوم : وہ ”اِمَّا“ جو ”اِنْ“ اور ”مَا“ سے ”مُرْكَب“ ہے

قولہ تعالیٰ ”فَاِمَّا تَرَىٰ مِنَ الْبَشَرِ اِحْدًا“ میں جو اِمَّا آیا ہے وہ اس اما کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو حکموں سے مرکب لفظ ہے، ان شرطیہ اور معدائے ہے۔

”اِنْ“ کے استعمال کی وجوہ۔ شرطیہ، نافیہ

کسرہ اور تخفیف دونوں کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔

اول : یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنْ يَسْتَهْوَا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ“ اور جب کہ یہ اِنْ لَمْ يَدْخُلْ ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل لَمْ کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَاِنْ لَمْ تَفْعَلُوْا“ یا جب کہ حرف لا پر داخل ہو تو اس حالت میں

عامل جازم یہی ان ہوگا اور لا جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَغْفِرَ لِي“ اور ”إِلَّا تَنْصُرُوهُ“ اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے کہ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنے بعد کسی معمول کو چاہتا ہے کہ اس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعے سے جدائی نہیں ڈالی جاتی ان اور اُس کے معمول کے مابین معمول لُغَم کے ذریعے سے جدائی ڈالی جاسکتی ہے اور لانا فیہ ہونے کی حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا، اس واسطے اُس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت ان کی طرف کی گئی ہے۔

وجہ دوم : کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ“ اور ”إِنَّ أَمَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَذَنَّهُنَّ“ اور ”إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ“ اور ”إِنْ يَدْعُونَ مِن دُونِي إِلَّا إِنَانَا“ کہا گیا ہے کہ ان نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد الا ضرور ہو۔ جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا لکھا مشدود آئے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ“ کو تشدید کے ساتھ قرات کرنے کی حالت میں۔ مگر یہ قول ارشاد باری تعالیٰ ”إِنْ عِنْدَ كُفْمٍ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا“ اور ”إِنْ أَدْرَىٰ لَعَلَّه فِتْنَةٌ لَّكُمْ“ کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے اور جو ان نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں جملہ اُن کے قول تعالیٰ ”إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ“ اور ”قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ“ بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ مَكَّنَّا لَهُمْ فَهْمًا أَنْ مَكَّنَّا كُفْمٍ فِيهِ“ میں بھی ان نافیہ ہے ”ای فی الذی ماکننا کُفْمٍ فِيهِ“ (یعنی اُس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ ان زائدہ ہے۔

مگر قول اول یعنی اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد ”مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَالَهُمْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ“ سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ مسا وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تا کہ اُس کی تکرار سے لفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے۔ میں کہتا ہوں، ان کا نفی کے لئے ہونا ابن عباس ؓ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہ ؓ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَسِنَ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ“ میں ان شرطیہ اور ان نافیہ دونوں اکٹھے ہو گئے ہیں اور جس وقت ان نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا کسائی اور مردنے اس کو لیس کا عمل دینا رکھ کر اس کی مثال میں سعید بن جبیر ؓ کی قرات ”إِنَّ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ“ پیش کی ہے۔

فائدہ : قرآن میں ”إِنْ“ نافیہ ہی آیا ہے

ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر ان آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے۔

وجہ سوم : یہ ہے کہ ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے ان داخل کر لیا گیا ہے، ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے۔ پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اُس کو بہل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“، ”إِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعُ الَّذِينَ اسْتَحْضَرُونَ“ اور ”إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ“ حفص اور ابن کثیر کی قرات میں اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنَّا لَمَّا رِيُوْفِيَّتُهُمْ“ حرمین کی قرات میں اور جس وقت ان کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناخ (فعل کرنے والا، زمانہ ماضی کو زمانہ حال میں لے آئے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً“ اور ”وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ“ اور ”وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ“ میں ہے اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا دخول فعل مضارع ناخ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَكَاذِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُؤْلَفُونَكَ“ اور ”وَإِنْ تَطَّلُنَا لَكَاذِبِينَ“ اور جس مقام پر ان کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ ان خفیہ ہے جو ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اس طرح لیا گیا ہے (یعنی فون تا کید خفیہ)۔

وجہ چہارم : یہ ہے کہ ان زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالیٰ ”فِي مَا إِنْ مَكَّنَّا كُفْمٍ فِيهِ“ پیش کی گئی ہے۔

وجہ پنجم : اِن کا تعلیل اکثر (سب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آتا ہے۔ کوئیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں انہوں نے قولہ تعالیٰ ”وَاتَّقُوا اللَّهَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ اور ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ ”وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“ گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیت مثبت یعنی ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ“ کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں اِن شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگایا کہ آیت کہ معنی ہیں ”لَتَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ اِنْ شَاءَ اللَّهُ“ یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا۔ باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اِن کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو ”اِنْ كُنْتَ ابْنِي فَاطِنٌ“ اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان۔

چھٹی وجہ : اُس کا قَدْ کے معنی میں آتا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”فَذَكِّرْ اِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَى“ کو پیش کیا ہے جس سے ”قَدْ نَفَعْتُ“ مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اور اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”یہاں پر اِن شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت ”وَإِنْ لَمْ نَنْفَعْ“ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”سَرَّابِلٌ تَفِيكُمُ الْخَرَّ“ کی حالت ہے۔

فائدہ : قرآن میں وہ چھ مقامات جہاں ”اِنْ“ بصورت شرط آیا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں

بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں اِن لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں ۱۔ (۱) ”وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْإِغَاءِ اِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِنًا“۔ (۲) ”وَادْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْلَمُونَ“۔ (۳) ”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهْنِمْ مَقْبُوضَةً“۔ (۴) ”إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُمْ“۔ (۵) ”أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ اِنْ حَفِظْتُمْ“۔ (۶) ”وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ اِنْ أَرَدْتُمْ إِضْلَاحًا“۔

”اِنْ“ کے استعمال کی وجہ

پہلی وجہ : فتح اور تخفیف کے ساتھ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری ۲ ہوتا ہے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے، یہ دو جگہ ابتداء میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ“ اور ”وَإِنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى“ اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ“ اور ”وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا“ میں ہے۔ اور محل میں نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ“ اور ”مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَى“ اور ”فَإَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا“ میں ہے۔ اور خفض (زیر، جر) کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَنَا“ اور ”مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَنَا أَخَذَكُمْ الْمَوْتُ“ اور یہ اُن موصول حرنی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لا کر مصدری معنی دیتا ہے)۔ اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا، یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَوْ لَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا“ اور ”لَوْ لَا أَنْ تَبْتَكَ“ میں آیا ہے اور اُن کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اُن کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف ماضی پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن خیفن کی قرأت قولہ تعالیٰ ”لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَهِ الرِّضَاعَةُ“ ہے۔

۱۔ کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔
۲۔ مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

دوسری وجہ : اُس کے استعمال کی ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اُن رہنے دینا ہے۔ اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”اَفَلَا يَرَوْنَ اَنْ لَا يَرْجِعَ اِلَيْهِمْ قَوْلًا“، ”عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ“ اور ”وَحَسِبُوْا اَنْ لَا تَكُوْنُ“ قرأت رفع کی حالت میں۔

تیسری وجہ : یہ ہے کہ اُن تفسیر کے لئے ہو ”اَنْ“ کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنْ اَصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا“، ”وَتُوَفُّوْا اَنْ يَلِكُمُ الْحَنَّةُ“ اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَاٰخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنْ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ“ کو اس طرح کے اُن مفسرہ کے تحت داخل تصور کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اُن سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور ان مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے۔ اور نیز جملہ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَاطْلُقِ الْمَلَأَ مِنْهُمْ اَنْ اَمْشُوا“ ہے۔ اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ ”اَمْشُوا“ سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔

زختری نے قولہ تعالیٰ ”اَنْ اَتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ يَتُوْنًا“ میں جو اُن آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُن سے پہلے قولہ تعالیٰ ”وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ“ کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہذا بلا کسی مزید حجت کے اس جگہ پر اُن مصدر یہ ہوگا اور اُس کے معنی ”بِاتِّخَاذِ الْجِبَالِ“ (پہاڑوں کو مدکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور اُن مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زختری نے قولہ تعالیٰ ”مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ“ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اُن کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے ”مَا اَمَرْتُهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰهَ“ ۱۔

ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ ”اُس میں قول کے حروف (صغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کردی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں“۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اُن مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدر قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا مرہجی صیغہ آجائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں اُن کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اُن خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور یہ کہ اُس پر حرف جرد داخل نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ : استعمال اُن کی یہ ہے کہ وہ زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا تَوْقِيْتِ ۲ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا“ میں اُن زائدہ ہے۔

اٹخس کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَمَا لَنَا اَنْ لَا نَقَاتِلَ فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ“ کو پیش کیا اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا لَنَا اَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلٰی اللّٰهِ“ کو بھی اور کہا ہے کہ ان کے زائدہ ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَمَا لَنَا اَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلٰی اللّٰهِ“ ہے (کیونکہ اُن زائدہ نہ ہوتا تو ضروری تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔

پانچویں وجہ : یہ ہے کہ اُن مکسورہ کی طرح اُن مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”اَنْ تَضِلَّ اَحْبَادُهُمَا“، ”اَنْ صَلُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ اور ”صَفْحًا اِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ“ کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے، میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اُن) کا ایک ہی محل پر تو اور اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قرأت ان ذکر شدہ

۲۔ جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

۱۔ میں نے اُن کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔

آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اِنْ اور اَنَّ) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالیٰ ”اَنْ تَضِلَّ اَحَدَهُمَا“ کے بعد اُس کے قول ”فَتَذْكُرُهُمَا الْاُخْرٰی“ میں حرف ”فَا“ کا داخل ہونا بھی ”اَنْ“ کے شرطیہ ہونے کا مرجع ہے۔

چھٹی وجہ : استعمال اَنْ کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ ”اَنْ يُّؤْتِيَ اَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ“ میں مانتا ہے۔ یعنی کہ ”مَا أُوتِيْتُمْ“ مراد ہے مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر ان مصدریہ ہے اور اُس کے معنی ”وَلَا تُؤْمِنُوْا اِنْ يُّوتِيْكُمْ“ اے بایں اَحَدٌ“ ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے)۔

ساتویں وجہ : استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا ہے بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ ”بَلْ عَجِبُوْا اَنْ خَلَقَهُمْ مُّثَلِّرٍ مِنْهُمْ“ اور ”يُخَسِّرُ جُودَ الرَّسُوْلِ وَاَيُّكُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا“ کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اَنْ مصدریہ ہے اور اُس کے قبل لام علت مقدر ہے۔

آٹھویں وجہ : اَنْ کا ”لَفْظاً“ کے معنی میں آتا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”يَسِّرُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا“ کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اَنْ مصدریہ ہے اور عبارت میں ”كِرَاهَةً“ کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت ”كِرَاهَةً اَنْ تَضِلُّوْا“ تھی۔

”اِنْ“ اس کے استعمال کے طریقے

وجہ اول : اِنْ کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے، مجملہ اُن کے تاکید اور تحقیق کے معنی میں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“ اور ”اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ“ عبد القادر جرجانی کہتا ہے اِنْ کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنْ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے، جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔

وجہ دوم : تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) نے ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“ اور ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوةَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ“ اور ”وَمَا اُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَا مَارَةَ بِالسُّوْءِ“ کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے۔

تیسری وجہ : یہ ہے کہ اِنْ نَعَمْ کلمہ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔ اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ مجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ اِنّ“ کو پیش کیا ہے۔

”اَنَّ“ اس کے استعمال کے طریقے

فتح اور تشدید کے ساتھ دو وجوہوں پر آتا ہے۔

اول وجہ : حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ مکسورہ کی شاخ اور موصول حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسم مشتق ہوگی تو مصدر موصول ہے اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَتَسْلُمُوْا اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ“ یعنی تے قدرتہ اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر ”سَكُنْ“ کو مقدر کیا جائے گا اُن کے تاکید کے لئے آئے ہیں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر نخل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا اغلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اِنْ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اِنْ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنْ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے۔

دوسری وجہ : استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لعل کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ“ کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کے معنی لعلہا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قرأت میں یہ معنی نہیں لئے جاسکتے۔

انہی : بمعنی ”کیف“ کے معنی

اول : استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ ”انہی یُخِی اللہ بعد موتہا“ (کیف یُخِی) ”فَآتَىٰ يَوْمُكُونُ“ (کیف یَوْمُكُونُ) اور بمعنی مِنْ اَیْن کے جس طرح قولہ تعالیٰ ”انہی قلتم“ یعنی مِنْ اَیْن قُلْتُمْ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور ”اَیْ لَکَ هٰذَا“ یعنی مِنْ اَیْن جِئْتَ (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے اَیْن اور مِنْ اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مِنْ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ ”صَبَّيْنَا الْمَاءَ صَبًّا“ کی شاذ قرأت قرار دی گئی ہے اُنہی متنی کے معنی میں بھی آتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ فَاَنصَحْ رَحْمَتُکُمْ اِنِّیْ شَتَمْتُ میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریر نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔

دوم : دوسرے معنی کو ربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے۔

سوم : تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ ”انہی“، ”خَبْتُ شَتْمُ“ کے معنی میں آتا ہے۔ ابو حیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورہ فوق میں انہی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل انہی جواب پر دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضروری تھا کہ ضرور اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ ابعداً اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

”اَوْ“ کے مختلف معانی

قسم اول : حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ ”قَالُوا لَبِئْسَ يَوْمًا اَوْ بَعْضُ يَوْمٍ“ اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَاِنَّا اَوْلَیَاکُمْ لَعَلٰی هٰذِیْ اَوْفٰی صَلَاحٌ مُّبِیْنٌ“ اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے۔ یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدم امتناع جمع کی اباحت (اکٹھا ہو سکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناع جمع کی قولہ تعالیٰ ”فَفِدَیۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْ نُسُکٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَكَفَّارَتُهُۥ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاکِیْنٍ مِّنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعَمُوْنَ اَهْلَیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ“ بھی۔

قسم دوم : یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کر سکننا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا عَلٰی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ اٰیٰتِہٖمْ اَوْ یَّوْمَکُمْ اَوْ یَّوْمَکُمْ“ (اِس اِکْلَامُ) شکل اول یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کر دے)۔ اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ ”نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص ان سب کو ایک ساتھ پورا کر دے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربت الہی اور حصول ثواب کے باعث بنیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں۔ لہذا وہ سب اکٹھا ہو سکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ ”اَنْ یُّقْتَلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا.....“ ہے۔ کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار اِمام کے لئے مانا ہے وہ اِمام پر ان دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کر سکننا ممتنع قرار دیتا ہے۔

کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کر سکتا اور ضروری ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہو سکے اور یہ حرف (او) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَكُوا“ اور ”قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَسْحُونٌ“ یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور ”بَلْ“ کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح ”بَلْ“ اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح او بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ آلَافٍ أَوْ يَزِيدُونَ“، ”بَلْ يَزِيلُوكُنَّ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَكَانَ غَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (بل ادنیٰ) اور نیز بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ”أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا عَهْدًا“ (بَلْ كَلِمَاتٍ) سکون والا کے ساتھ اور مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّهُ يَنْدَكُرُ أَوْ يَخْشَىٰ“ (ویخشى) لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (ویحدث) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریریؒ اور ابوالبقاءؒ نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ“ بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ ”او“ سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے ”الّا“ کے معنی اور الیٰ ظریفہ کے معنی میں بھی او کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا او اپنے بعد اُن مضممر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ کہ اس میں تَفْرِضُوا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمْسُوْا پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تا کہ اس کے یہ معنی نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو ان دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منفی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔

حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگر چہ مس کے پہلے فرض (قرارداد مہر) منقشی بھی ہوتا، تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسکی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منقشی ہونے کے وقت جناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جائے صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ.....“ میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں لے ممسوسات کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر ”تَفْرِضُوا“ مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا۔ حالانکہ اُن کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں او بمعنی ”الّا“ قرار دیا جائے تو مفروض لُھن (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر او بمعنی الیٰ کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ”یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انقضاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے۔“

دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ ”مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ اُن کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ اُن کو نفی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ ”او“ بمعنی ”الّا“۔ یا۔ الیٰ اُن کی مثالوں میں سے ابی بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ ”تَقَالُتْ لَہُمْ أَوْ یُسَلِّمُوْکُنَّ“ بھی ہے۔

تنبیہات اول : متقدمین کے نزدیک ”او“ کئی باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے (تخیر) کے لئے آتا ہے متقدمین نے او کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں، انہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے او۔ یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخیر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے ”تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔“

تنبیہ دوم : ”نہی“ میں آنے والا ”او“

ابوالبقاء کہتا ہے اُو جو کہ نہی میں آتا ہے وہ اُس اُو کا نفیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نہی میں جن دو امروں کے مابین حرف اُو کے ساتھ عطف والا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ اُن میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں امور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ اِنْسًا اَوْ كَفُورًا“ میں ہے کہ اس کے معنی ہیں ”ان میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر“ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں امور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ ان میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے۔ ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں اُو بمعنی واو (حرف ”و“) جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طبیی کہتا ہے ”یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی اُو اپنے خاص معنی تخیر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اُسی نہی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں اُو کے معنی میں تعیم پیدا ہوگی۔ کیونکہ نکرہ سیاق لُنی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہذا اس موقع پر نہی سے پہلے یہ معنی تھے ”تُطِيعُ اِنْسًا اَوْ كَفُورًا“ تو انہم (گنہگار) یا کفُور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اُس پر نہی آئی تو اُس کا ورود اُسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی اُو اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اُس لے ”لَا تُطِيعُ وَاِحِدًا مِنْهُمْ“ نہی کی جہت سے دونوں میں تعیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔

تنبیہ سوم : ”او“ کے عدم تشریک پر مبنی ہونے کی صورت میں ضمیر بالا افراد کا رجوع

اُس کا معنی عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالا افراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہر حال قولہ تعالیٰ ”اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوَّلٰى بِهٖمَا“ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں اُو بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ”اِنْ يَكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيْنًا اَوْ فَقِيْرَيْنِ“ ہیں۔

فائدہ : قرآن میں ”او“ صرف تخیر ہی کے لئے آیا ہے

ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں جہاں کہیں اُو کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی تخیر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) ”فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ“ ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ ”الاول فالاول“ (مرتبہ بہ مرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور یہی نے اپنے سنن میں ابن جریر سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”ہر چیز قرآن شریف کی جس میں او وارد ہوا ہے وہ تخیر ہی کے لئے ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ ”اَنْ يُقْتَلُوْا اَوْ يُصَلُّوْا“ اس قید سے بری ہے کہ اُس میں اُو تخیر کے لئے نہیں آیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ ”میرا بھی یہ قول ہے۔“

”اولی“ اس کے معنی اور اس کی اصل کے متعلق اہل لغت کے اقوال

قولہ تعالیٰ ”اَوَّلٰى لَكَ فَاَوَّلٰى“ اور ”فَاَوَّلٰى لَهُمْ“ میں۔ صحاح میں آیا ہے ”اہل عرب کا قول ”اولی لَكَ“ ایک دھکے لانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے ”فَاَوَّلٰى لَهٗ ثُمَّ اَوَّلٰى لَهٗ“ اُصمعی کہتا ہے ”اس کے معنی“ ”قَارِبَةٌ مَا يَهْلِكُ“ میں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)۔ جوہری کا قول ہے کہ ”اس بارے میں اُصمعی سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ ”اَوَّلٰى لَكَ فَاَوَّلٰى“ میں یہ اولی اسم فعل اونٹنی ہے اس کے معنی ہیں ”وَلَيْكَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ“ اور ”لَكَ“ کلمہ تین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو توین نہیں دی گئی۔ اور اس کا اہل بلحاظ ابتدا کے حالت رفع میں ہونا ہے ”لَكَ“ اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولی کا

وزن ”فَعْلَى“ ہے اور اُس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن اَفْعُلْ بتایا جاتا اس کے معنی ”السَّوْلِلُ لَكَ“ (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل ”اَوَيْلُ“ تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خفاء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے، (همت بنفسی بعض الهموم۔ فاوَلی لنفسی اولی لها) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے۔ میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ”الذَّم لَكَ اُولٰی من ترکہ“ ہیں۔ پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا۔ ایک قول ہے کہ اُس کے معنی ”انت اُولٰی وَاَجِدُ لِهَذَا الْعَذَابِ“ ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں ”اُولٰی لَكَ“ کے معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے ”قَدْ وَلِيتَ الْهَلَاکَ اَوْ قَدْ دَانِیْتَ الْهَلَاکَ“ اور اس کی اصل (ماخذ) ”وَلٰی“ ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ ”فَاتَّبِعُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنُکُمْ“ یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاس ”کہتا ہے اہل عرب ”اُولٰی لَكَ“ اس معنی میں بولتے ہیں کہ ”کدت تھلک“ تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) ”اُولٰی لَكَ الْهَلَاکَةُ“ (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

ای : کے استعمال کے طریقے

کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرف جواب بمعنی ”نَعَمْ“ کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہان خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علامہ نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی۔ مگر ابن حاجب نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَفْتِیْوْكَ اَحَقُّ هُوَ قُلْ اِیَّیْ وَرَبِّیْ“۔

آی : کے استعمال کے طریقے

فتح اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر ہوتا ہے۔

اول شرطیہ : جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَایْمَا الْآٰحِلِیْنَ قَضِیْتَ فَلَا عُذُوًّا“ اور قولہ تعالیٰ ”اٰیْمَا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی“ ہے۔

دوم استفہامیہ : جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”اٰیْسُکُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ اٰیْمَانًا“ میں اس سے صرف ان ہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو یا ہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے یکساں عام ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اٰیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَّقَامًا“ یعنی ہم یا محمد ﷺ کے اصحاب۔

سوم موصولہ : جیسے قولہ تعالیٰ ”لَنَسْرِ عَنْ مِنْ کُلِّ شِیْعَةٍ اِیُّهُمْ اَشَدُّ“ میں ہے اور آئی ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وجہ ثانی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورہ بالا آیت میں ہے مگر انفس نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ انفس کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زختری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ای مبتدائے مخدوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام ”لَنَسْرِ عَنْ بَعْضِ کُلِّ شِیْعَةٍ“ تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا ”هُوَ الَّذِیْ اَشَدُّ“ پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتداء جو آئی کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوۃ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ آئی مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ ”هُم اَشَدُّ“ مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا ”هُمْ“ بطور ضمیر متصل کے آئی کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت آئی مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔

- ۱۔ تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے۔
- ۲۔ تو اس تکلف کے لئے سر ہوا تر اور مناسب تر ہے۔
- ۳۔ بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے۔
- ۴۔ بے شک ہم ہر گز وہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

چہارم : یہ کہ اُنی اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے : جیسے ”یَا أَيُّهَا النَّاسُ“ اور ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ میں۔

ایّا : اس کے ضمیر ہونے میں علماء کا اختلاف

زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہور نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہے :

اول : یہ کہ ایّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر تمامہ ضمیر ہی ہوتی ہے۔

دوم : یہ کہ ایّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ ”ایّا“ سے تکلم، غیبہ اور خطاب کیا چیز مراد ہے، جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَايَايَ فَارْهَبُون“، ”بَلْ اِيَّاهُ تَدْعُونَ“ اور ”اِيَّاكَ نَعْبُدُ“ میں ہے۔

سوم : یہ کہ ایّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں۔

چہارم : یہ کہ ایّا عماد ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے جس شخص نے ایّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔

”ایّا“ کے بارے میں سات لغتیں

اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ”ہ“ کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قراءت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی ”ہ“ کے مشدود اور مفتوح (معا) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

ایّان : مستقبل کے استفہام کے لئے آتا ہے

اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانہ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالک اور ابو حیان نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب ایضاح المعانی کے مولف نے اس کا استفہام زمانہ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکا کی ”کہتا ہے کہ ایّان کا استعمال اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”اَيَّانَ مُرْسَاهَا“ اور ”اَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ“ علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ ایّان مثل متی کے ہے اُس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر بھی یکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فن نحو میں سے علی بن عیسیٰ الرُّبَیعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنف نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے ”ایّان“ کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے، کہا گیا ہے کہ ایّان لفظ ایّان سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانٌ کیونکہ اس کے معنی اُنھی وقت اور اُنھی فعل۔ اَوَيْتُ اِلَيْهِ سے ماخوذ ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُن پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ”ایّی آوان“ تھی آوان کا ہمزہ اور ایّی کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واو (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (ایّی کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا، اس طرح ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

ایّین : مکان کا استفہام ہے

یعنی جبکہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَايَنَ تَذْهَبُونَ“ اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور اَيْنَمَا اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَيْنَمَا يُوْجِهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ“۔

”ب“ اس کے متعدد معانی

بالے مفردہ حرف جر ہمارے کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور ”الصاق“ (چسپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہ نے ”ب“ کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے۔ کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے۔

اول الصاق : دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقہ ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ“ میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے کرو اور قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَيِّدِكُمْ مِّنْهُ“ میں ہے گاہے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ“ میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔

دوم تعدیہ : کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”ذَهَبَ اللَّهُ يَبُورِهِمْ“ اور ”وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ“ یعنی اَذْهَبَ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے ”لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ“ مبرداور سبکی کا قول ہے کہ ب اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ ”ذَهَبَتْ رَيْد“ تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا قول مذکور بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بیانی لے جانے میں باری تعالیٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔

سوم استعانت : (طلب اعانت) آتا ہے اور اس طرح کا ”بے“ آکہ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح ”بسم اللہ“ میں ہے۔

چہارم سمیت : کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ“ اور ”ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فَاتَّخَذِكُمُ الْجِبِلَّ“ اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی کو تعلیل یہ بھی کہتے ہیں۔

پنجم مصاحبت : مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِهْبِطْ بِسَلَامٍ“، ”جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ“، ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ“۔

ششم ظرفیت : مثل ”فی“ کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”نَجِّنَا هُمْ بِسَحَرٍ“، ”نَصْرَكُمْ اللَّهُ بِبَدْرٍ“۔

ہفتم استعلاء : کے لئے مثل ”علی“ کے جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَنْ إِنَّ تَلْمِذَهُ يَقْطُلْ“ یعنی علیہ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”إِلَّا كَمَا أَمَرْتُمْ عَلَىٰ أَمْرِهِ“ ہے۔

ہشتم مجاوزہ : کے لئے عن کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا“ یعنی ”عنه“ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَ عَنْ أَسْبَابِكُمْ“ ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف ”ب“ سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَ عَنْ أَسْبَابِكُمْ“۔

بین أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ“ یعنی ”وعن أَيْمَانِهِمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ“ یعنی ”عنه“۔

نہم تبعيض : کے لئے من کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ ”عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ“ یعنی ”منها“۔

دہم غایت : کے لئے الی کی طرح، جیسے قولہ تعالیٰ ”وَقَدْ أَحْسَنَ بِي“ یعنی ”إلى“۔

یازدہم مقابلہ : اور یہ وہ ”ب“ ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ اور ہم نے اس کو معتزلہ فرقہ کی طرح سمیت کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوازدہم تاکید : کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جواز آیا کرتا ہے وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالیٰ ”أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ“ ہے اور جواز واقع ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ ”كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا“ ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور شہیدنا حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور ”بہ“ زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفَى بِاللَّهِ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔

۱۔ داخل ہونے والے جنت میں بعض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

ابن الشجر ہی کہتا ہے ”اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہو کرئی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف بڑھا کر زیادتی کر دی گئی۔ زجاج کہتا ہے ”اس مقام پر ”ب“ اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ کفٰی۔ کفٰی کے معنوں کو متضمن ہے۔“ ابن ہشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئند ہے ”ایک قول یہ بھی ہے کہ ”اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر ”کفٰی الا کفّاء باللّٰہ“ بھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا کفٰی جو کہ بمعنی وَفٰی آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف ”ب“ زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَسَبِّحْهُمْ اللّٰہ“ میں اور قولہ تعالیٰ ”وَسَبِّحْ اللّٰہَ الْمُؤْمِنِينَ الْقَالَ“ میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف ”ب“ بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“، ”هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ“، ”فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ“، ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ“ اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ“ یعنی ”اَيْكُم“ اور کہا گیا ہے کہ یہ ”بے“ جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد ”فِي أَيِّ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ“ ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قراءت میں لَيْسَ کے اسم پر اس طرح کا ”بے“ داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ انہوں نے ”لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا“ برکونصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتدائے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ“ اور کہا گیا ہے کہ (مبتدائے) موجب (ثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”حِزَابٌ سَبِيحٌ يُعْطِيهَا“ دی گئی ہے اور توکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال ”يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ“ ہے۔

فائدہ : قولہ ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ کی ”ب“ پر بحث

اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ محذوف کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو۔ اس کی طرف بنفسہ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف ”با“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں ”أَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ بِالْمَاءِ“ تھا۔

بَلْ : بطور حروفِ اضراب

حرف اضراب سے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ط بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ“ یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَقُولُونَ بِهِ حِجَابٌ بَلْ حِجَابُ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ“ میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ“۔ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا“ کہ یہاں پر بَلْ کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا“ میں بھی ابن مالک نے اپنی کتاب کافہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”بَلْ“ کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا، ابن ہشام نے اس بارے میں ابن مالک کو بتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حابط بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں ”بَلْ“ کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملہ اول کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَلْ قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا۔ جب کہ بَلْ کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بلی : اس کی اصل اور اس کے استعمال کے دو طریقے

اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلْ بتا کر الف کو زائد قرار دیا گیا ہے کہ اس کے مالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بلی کے دو موضع ہوتے ہیں۔

موضع اول : یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قول تعالیٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ" یعنی عملتم السوء اور قول تعالیٰ "لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ" یعنی يُبْعَثُهُمْ اور قول تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَشَاعُنُ" اور قول تعالیٰ "قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأَبْتَيْنِ سَبِيلٌ" پھر فرمایا "بَلَىٰ - عَلَيْهِمْ سَبِيلٌ" اور قول تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً" پھر خدا نے فرمایا "بَلَىٰ - تُمْسُهُمْ وَيَخْلُدُونَ فِيهَا"۔ اور قول تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" پھر ارشاد کیا "بَلَىٰ يَدْخُلُهَا غَيْرُهُمْ"۔

موضع دوم : یہ ہے کہ بلی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جس کی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بلی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بلی" یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توہینی ہو جس طرح قول تعالیٰ "أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ ط بَلَىٰ" اور قول تعالیٰ "يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ط بَلَىٰ" اور یا استفہام تقریر ہو جیسے قول تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ط قَالُوا بَلَىٰ" میں ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے موقع پر "نعم" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ نعم نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے۔

لہذا اگر قول تعالیٰ "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نعم" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا اُنہوں نے کہا "لَسْتُ رَبَّنَا" (معاذ اللہ، تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بلی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "أَلَسْتُ رَبَّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے) اور سبکی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) مثبت کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قول تعالیٰ "أَفَلَا تَنْبَصُرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ" میں ام کو متصل قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ ام متصلا ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نعم کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب امر ہے۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بلی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے۔"

بُئْسَ : انشاء مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)۔

بَيْنَ : راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا" اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قول تعالیٰ "لَا تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" اور "تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَحْوِكُمْ صَدَقَةٌ" اور "فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ" اور بین ظرفیہ صرف اُن ہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے "بَيْنَ الْبَلَدَيْنِ" یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اوپر جس طرح "بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ" اور "بَيْنَ الْقَوْمِ" اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا کے معنی میں مقتضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قول تعالیٰ "مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ" اور "فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا" میں آیا ہے۔ اور قول تعالیٰ "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ" کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قول تعالیٰ "ذَاتَ بَيْنَكُمْ" اور قول تعالیٰ "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا" یعنی فَرَّقَهُمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں امور کا احتمال رکھتا ہے۔

(الْتَاءِ) ”ت“

حرف جزمی قسم ہے، صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ ”وَسَأَلَهُ لَا كَيْدَ لَنَا أَصْنَامُكُمْ“ کی تفسیر کے تحت بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف ”بے“ ہے، واؤ اُس کا بدل ہے ”تے“، واؤ کی بدل ہے ”تا“ میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَكَ

یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ : یہ حرف تین اُمور کا مقتضی ہے

حکم میں دوسرے کو شریک کرنا، ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمّ خلاف معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں انہوں نے قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ“ کو پیش کیا ہے کہ اس میں عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور ان لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی ”فَسَابِقُوا“ (پس انہوں نے توبہ کی) اور یہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمّ ان اُمور کو نہیں چاہتا اور شاید انہوں نے قولہ تعالیٰ ”خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلْكُمْ رِجَالًا“ اور ”بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ“ (پس وہ سواہ) اور ”وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ“ اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے، (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا مترجم)۔ اور قولہ تعالیٰ ”ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ثُمَّ إِنَّا مَوْسَى الْكِتَابَ“ سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمّ ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمّ ترتیب اخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔

ابن ہشام کہتا ہے ”اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی تحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارے میں کہا گیا کہ وہاں ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی ”مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ أَنْشَأَهَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا رِجَالًا“ اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ”سَوَاءٌ“ کا عطف پہلے جملہ ”بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ“ پر ہے کہ نہ کہ دوسرے جملہ ”ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ“ پر اور تیسری مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ ”ثُمَّ اهْتَدَىٰ“ سے یہ مراد ہے کہ ”ثُمَّ دَامَ عَلَى الْهَدَايَةِ“ (پھر وہ ہدایت پر دائم و قائم رہا)۔

فائدہ : نحو یان کوفہ کے نزدیک ”ثُمَّ“ واو اور فا کا قائم مقام ہے

کوفہ والوں نے ثُمّ کو فعل شرط کے بعد اُس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واؤ اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسن ”کی قرأت“ ”وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ“ بدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

نَمَّ : فتح کے ساتھ مکان بعد کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ ۱ "وَأَزَلَفْنَا لَئِمَّ الْأَخْرَبِينَ" اور یہ طرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا رَأَيْتَ نَمَّ" میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے "فَالْيَا مَرْجِعُهُمْ نَمَّ اللَّهُ" (یعنی هَذَاكَ اللَّهُ) شَهِدَ جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "هَذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ" اور طبری نے قولہ تعالیٰ "أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ انْتَمَ بِه" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی "هَذَاكَ" ہیں اور نَمَّ عاطف نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں نَمَّ مضمومہ نہیں بلکہ نَمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ نَمَّ طرف ہے اور اس میں حَبِث کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جعل کے استعمال کے پانچ طریقے

راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل، صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے

اول : یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً "جَعَلَ زَيْدٌ يَقُولُ كَذَا"۔

دوم : بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ"۔

سوم : کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بنانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا" اور "وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ الْكُنَانَ"۔

چہارم : ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "الَّذِي جَعَلَ لَكُم الْأَرْضَ فَرَاشًا"، "وَجَعَلَ النَّخْلَ فِيهِنَّ ثُؤْرًا"۔

پنجم : ایک شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَاعِلُهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ" میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْكِبَانَتَ" اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ" میں ہے۔

حاشا : یہ تنزیہ کے معنی میں آتا ہے

یہ تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ "حَاشَا لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ" اور "حَاشَا لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا" میں اور فعل و حرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشَا لِلَّهِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ "بَرَكَاتَةُ لِلَّهِ" کہا جاتا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے "مَعَازُ اللَّهِ" اور "سُبْحَانَ اللَّهِ" کی طرح اس کو باضافت "حَاشَا لِلَّهِ" پڑھا ہے۔ پھر قرأت سبعہ میں اس پر لام جارہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر یہ حرف جر ہوتا تو حرف جر پر دوسرے حرف کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے۔ اور قرأت سبعہ کی قرأتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظ اُس حاشا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔

بعض نحوی اس کو اسم فعل بتاتے ہیں

ایک قوم بوجہ اس کے مبنی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَبْرَأُ اور تَبَرَّأْتُ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرداور ابن جنی کا قول ہے کہ "یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "جَانِبُ يُوسُفَ لِمُعْصِيَةٍ لِأَجْلِ اللَّهِ" مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے حَاشَا فَعْلٌ ہمارا حَاشَا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناجیہ

۱ اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔ ۲ الحکم بالشیء، علی الشیء۔

۳ یوسف علیہ السلام نے خدا کے لئے (اس کے خیال سے) گناہ کرنے سے پہلو تہی کیا۔ ۱۲۔

(کنارہ) اور خائن کے معنی یہ ہوئے کہ ”صارفی ناجیہ“ یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے متم کیا گیا تھا۔ اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے منہ کش نہیں ہوا اور قرآن شریف میں خائن صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

”حتی“ اور ”الی“ کے مابین فرق

حتی۔ الی کی طرح یہ بھی انتہاء غایت کا حرف ہے مگر حتیٰ اور الی دونوں میں چند امور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتیٰ ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جردیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جز و اخیر کے ساتھ ملاتی ہے۔ جیسے قول تعالیٰ ”سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ“ (کہ اس مثال میں حتیٰ نے مَطْلَع کو جردیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلے میں ابتدائے غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد اُن مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اُن مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں۔

بعض حالات میں حتیٰ کے تین معانی

پھر اس وقت حتیٰ کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ الی کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قول تعالیٰ ”لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ الْبَنَاءُ مُوسَىٰ“ یعنی موسیٰ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ ”تک تہلیلہ“ کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قول تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ“ اور ”لَا تَنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا“ اور اسی ترادف کا محتمل قول تعالیٰ ”فَقَاتِلُوا النَّبِيَّ تَبَعِي حَتَّىٰ تَفِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ“ بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالک وغیرہ نے اس کی مثال میں قول تعالیٰ ”وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ آخِذٍ حَتَّىٰ يَقُولَا“ کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ : غایہ مغیا کی بحث

جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حتیٰ اور الی کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حتیٰ والی کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قول تعالیٰ ”وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى السَّرَافِقِ - وَأَرْجَلَكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ“ ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قول تعالیٰ ”ثُمَّ اسْتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قول تعالیٰ ”فَنَظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ“ بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغیا میں داخل ہو جائے تو فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے گا۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کی بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کتب صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الی کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اقلبیہ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتیٰ کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الی کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا، لہذا تردد کے وقت اسی کثرت استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ حتیٰ اور الی دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی۔

تیسرا قول : یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتیٰ اور الی کے یکساں ہونے پر قول تعالیٰ ”فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ“ سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قراءت ابن مسعود ؓ نے ”حتیٰ حین“ کی ہے۔

تنبیہ : حَتّٰی ابتدائیہ عاطفہ بھی ہوتا ہے

حَتّٰی ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ ”حَتّٰی یَقُولَ الرَّسُولُ“ رفع کے ساتھ ”حَتّٰی غَفَوْا وَقَالُوا“ اور ”حَتّٰی اِذَا فَبِئْسَ لَکُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ“ ابن مالک نے دعویٰ کیا ہے کہ آیات مذکورہ بالا میں حتی حرف جر ہے اور اِذَا اور اُنکو جو دو آیتوں میں مضمّر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتی عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتی مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ : حَتّٰی کو عَتّٰی پڑھنا

حَتّٰی کی ”ح“ کوع کے ساتھ بدل دینا (قبیلہ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعود ؓ نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حِیْثُ : یہ ظرفِ مکان ہے اور ظرفِ زمان بھی

حِیْثُ ظرفِ مکان ہے۔ انھنش ”کہتا ہے کہ یہ ظرفِ زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہ کرنے کے لئے معنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ ”مِنْ حِیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ“ کے بارے میں کہا ہے کہ حِیْثُ کا ما بعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں، یعنی یہ کہ حِیْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہذا وہ جملہ ما بعد حِیْثُ کے صلہ ہو گیا۔ یعنی ایک زائدہ جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جز نہیں ہے۔ فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حیث کو موصولہ قرار دیتا ہے۔ چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کربامندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔

حِیْثُ : معرب ہے یا مبنی؟

اہل عرب میں سے بعض قبائل حِیْثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے اتقائے سائکین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتح پر مبنی ٹھہراتے ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے ”مِنْ حِیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ“ کسرہ کے ساتھ ”اللّٰہُ اَعْلَمُ حِیْثُ یَجْعَلُ رَسَالَتَهُ“ فتح کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

حِیْثُ کے ظرف ہونے کی تردید

مشہور بات یہ ہے کہ حِیْثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گروہ) نے اخیر کی آیت میں حِیْثُ کا باعتبار وسعت ظرف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ اُسے ظرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں ”اللّٰہُ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جانتا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر حِیْثُ فعل محذوف کو یَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ حِیْثُ کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابو حیان کا بیان ہے کہ ”ظاہر امر یہ ہے کہ حِیْثُ کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ”اللّٰہُ اَنْفَعُ عِلْمًا حِیْثُ یَجْعَلُ“ یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

ذُو

یہ فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے، لہذا مشہور قول کہ اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی۔ ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے۔ غرض یہ کہ دونوں وجوہ پر اس کی قراءت قول تعالیٰ ”وَمِنَّا ذُوْنَ ذٰلِكَ“ میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ ذُوْنَ، بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قول تعالیٰ ”اتَّخِذُوا مِنْ ذُوْرِ آلِهَتِهِ“ یعنی غیرہ، زختر کی کہتا ہے ذُوْنَ کے معنی شے سے قریب ترین اور فرو ترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے ”زندہ دون عمر“ یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ جس طرح قول تعالیٰ ”اَوَلَيْسَ مِنْ ذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ“ میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)۔

ذُوْ : صرف اضافت کے ساتھ مستعمل ہے

یہ اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ الذی جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُو کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت ”وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عَالِمٍ عَلِيْمٌ“ روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے، مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذی زائدہ ہے۔

صَاحِبُ کی بہ نسبت ذُو کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے

سہیلی کا قول ہے ”لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُو کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت از زیادہ شرف کی موجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ذُو تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے ”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صاحب النبی ﷺ“ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ”النبی ﷺ صاحب ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ“ مگر ذُو کی حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو ”ذُو الْمَالِ“ اور ”ذُو الْعَرْشِ“ دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔

ذَالْنُون اور کصاحب الحوت میں فرق

چنانچہ اسی فرق کی بنا پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا ”وَالنُّونُ“ دیکھو یہاں خدا نے ذُو کی اضافت نون کی طرف کی ہے اور نون کہتے ہیں ”مچھلی کو“ پھر دیکھو خدائے پاک نے سورۃ ن میں فرمایا ”وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ“ سہیلی کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک ہی ہیں۔ مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہئے، خداوند کریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونس) کا ذکر ان کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں ”ذَا“ کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور دقیق ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اس کا آغاز کا حرف ہے۔ مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقع پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر ”صَاحِبِ الْحُوتِ“ کے الفاظ سے کیا۔

رُوَيْدٌ

یہ اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغہ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَيْدٌ لفظ رووی کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبّ: اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں

اول: یہ کہ وہ ہمیشہ تکلیل (کی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔

دوم: ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَبُّمَا يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی۔ قول اول کے قائلین نے کہا ہے کہ ”کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے“، لہذا تکلیل کے معنی غالب ہیں۔

سوم: یہ کہ رُبّ تکلیل و تکثیر دونوں باتوں کے لئے یکساں آتا ہے۔

چہارم: یہ کہ بیشتر تکلیل کے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہ ہی قول میرا مختار ہے۔

پنجم: اس کے برعکس۔

ششم: یہ کہ رُبّ تکلیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرف اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے، یعنی خارجی اسباب تکلیل و تکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔

ہفتم: یہ کہ رُبّ مبالغہ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنی میں اور اُس کے مساوی دوسرے موقع پر تکلیل کے معنی میں وارد ہوتا ہے۔

ہشتم: یہ کہ رُبّ عدد مبہم کے ازروئے تکلیل و تکثیر آتا ہے اُس پر حرف ”ما“ داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنی ماضی ہو ”رَبَّمَا“ کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ مثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ“ کے حکم میں ہے۔

السَّيِّئِينَ: (س) کے معنی

(س) حرف ہے اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے۔ اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ ”سَوْفَ“ کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع ”سَيِّئِينَ“ کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت ”سَوْفَ“ کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل عرب (نحو) اس کو حرف تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے۔ اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”سَيَّحِدُونَ اٰخِرِينَ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ.....“ میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول ”مَّا وَلَّهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ اَلَّتِي.....“ کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرف سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔

سین: استمرار کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ مستقبل کا

ابن ہشام کہتا ہے ”نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرف سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے“۔ وہ کہتا ہے ”زخشری نے کہا کہ جس وقت حرف سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا“۔ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرف سین فعل کے حاصل ہونے کے وعدہ کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا اس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ

حاصل ہوتا ہے، اُس کلام کی تاکید کا موجب ہوگا اور اس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرۃ میں اِس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے ”سَبِّحْ فِيْهِمْ اللّٰهُ“ یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اِس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ ”اُولٰٓئِكَ سَبِّحْهُمْ اللّٰهُ“ کے بارگاہ کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول ”سَاتَقِيْمُ مِنْكَ“ میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

”سَوَفَ“ کا استعمال مستقبل بعید کے لئے

سین کی طرح یہ بھی حرف اور اُن ہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اِس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہل بصرہ سَوَفَ کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔

”سین“ کے برعکس اس پر ”لام“ داخل ہوتا ہے

سَوَفَ بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ“ میں ہے۔ ابو حیان ”کہتا ہے“ سین پر دخول لام کے متنع ہونے کی علت ۱۔ توالی حرکات کی کراہت ہے جیسے ”سَيَذْخُرْجُ“ میں برابر چار حرفوں پر پے در پے فتح کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتح اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے۔

”سوف“ کا استعمال وعید اور تہدید کے لئے

ابن بالشاؤ ”کا قول ہے“ سَوَفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں پیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

”سَوَاءَ“ کے مختلف معانی

بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتح کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”مَكَّانًا سُوءً“ اور مد کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَوَاءَ عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ“ اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے۔ اس صورت میں بھی فتح کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فِيْ سَوَاءِ الْحَجِيْمِ“ میں ہے بمعنی ”تام“ بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ ”فِيْ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءَ“ یعنی تمام اور اس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ ”وَاَهْدِنَا اِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ“ اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمرور سا قول ہے کہ آیا ہے۔ چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيْلِ“ سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلمی ”کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا اَنْتَ مَكَّانًا سُوءً“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہاں سواء کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنیٰ محذوف ہے یعنی ”مَكَّانًا سُوءً هَذَا الْمَكَانُ“ اس بات کو کرمانی اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس میں ایک طرح کا بعد پایا جاتا ہے جس کی وجہ سَوَی بمعنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آتا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔

سَاءَ : فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبْحَانَ : مصدر ہے بمعنی تسبیح ۲۔ اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے ”سُبْحَانَ اللّٰهِ“، ”سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرَى“ یا مضمَر جس طرح ”سُبْحَانَهُ اَنْ يُّكُوْنَ لَهُ وَلَدٌ“، ”سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا“ اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کر کے

یہ اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے ”عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سَبَّح کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

فبح الاله وجوه تغلب كُلَّمَا
سبح الحجيح وكبروا اهلاًلاً

”خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں“

ابن ابی حاتم، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”قوله تعالى “سُبْحَانَ اللَّهِ” کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

”ظَنَّ“ کے دو معانی۔ خیال غالب اور یقین

اس کی اصل اعتقاد رائج (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قوله تعالى “إِنْ ظَنَّ أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ” اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قوله تعالى “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ” اور ابن ابی حاتم اور دیگر راویوں نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن شریف میں ہر ایک ظَنَّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے“۔ اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورہ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنَّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔

قرآن میں اس لفظ کے ان میں سے کوئی ایک معنی متعین کرنے کے دو قاعدے

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے ”ظن بمعنی گمان غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اول یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنی نکلتے ہیں۔ اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد ان خفیفہ آیا ہے اُس کے معنی شک کے ہیں جیسے قوله تعالى “بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ” اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے ان مشدودہ متصل ہے اُس کے معنی ہیں یقین مثلاً قوله تعالى “إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ” اور قوله تعالى “وَلَقَدْ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ” جس کی قرأت ”وَأَيَقُنَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ ان مشدودہ کید کے لئے ہے لہذا وہ یقین پر داخل ہوا اور ان خفیفہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی ان مشدودہ علم میں داخل ہوا ہے۔

جس طرح قوله تعالى “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” اور “وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا” اور دوسرا یعنی ان خفیفہ۔ حبان میں داخل کیا گیا مثلاً قوله تعالى “وَحَسِبُوا أَنَّ لَا تَكُونُ فِتْنَةً” اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قوله تعالى “وَلَقَدْ ظَنَّ أَنَّ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ” کو مثال میں پیش کیا ہے۔ مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں ان خفیفہ کا اتصال اسم (مَلَحًا) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔ زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ ”اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے۔“

ابن الانباری کا قول ہے ”ثعلب نے کہا ہے کہ ”اہل عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔ لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور یکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ“ یعنی يَكْذِبُونَ (جھٹلاتے ہیں)۔

”علی“ کے مختلف معانی

اول : حرف جراور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء^۱ کے ہیں^۲ حسیا معنی^۳۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ“^۴ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“^۵ ”فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ اور ”وَلَهُمْ عَلَى ذُنُوبٍ“۔

دوم : معنی مصاحب^۶ کے ہوتے ہیں جیسے ”مَعَ“ قال تعالیٰ ”وَأَتَى السَّمَاءَ عَلَى حَبِّهِ“ یعنی مَعَ حَبِّهِ کے اور قال تعالیٰ ”وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ یعنی^۷ مَعَ ظُلْمِهِمْ۔

سوم : بمعنی ابتدا مثل^۸ من کے قال تعالیٰ ”إِذَا كُنَّا لِلْأَرْضِ نَاسٍ“ یعنی مِنَ النَّاسِ اور ”لِيُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ“ یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے^۹ ”احفظ عورت إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ“۔

چہارم : بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے کلام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ“ یعنی^{۱۰} لِيَهْدِيَهُ إِيَّاكُمْ۔

پنجم : ظرفیت کے معنی میں فی کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ ”وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا“ یعنی^{۱۱} فِى حِينٍ اور ”وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سَلِيمٍ“ یعنی^{۱۲} فِى زَمَنِ مُلْكِهِ۔

ششم : حرف ”ہا“ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ“ یعنی^{۱۳} اَنْ لَا أَقُولُ جس طرح کہ ابی بھٹ نے اس کی قرأت بھی کی ہے

فائدہ : ”علی“ کے بعض مخصوص معانی

قولہ تعالیٰ ”وَنُوحِىَ إِلَى الْحَيِّ الَّذِى لَا يَمُوتُ“ کی مثال میں اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد ”حَيِّ لَا يَمُوتُ“ کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں علی بمعنی بقاء استعانت کے آیا ہے یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالیٰ ”كَتَبَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ“ میں علی فضل و کرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب^{۱۴} اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“ میں علی تاکید مجازاة کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ ”بالا کثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ علی کے ساتھ مختار نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت علی کو لائیں گے اسی واسطے رسول اللہ ﷺ کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّلَاةُ“ اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ“۔

تنبیہ : ”علی“ اسم بھی وارد ہوتا ہے

اُس صورت میں جس کو انفس^{۱۵} نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت علی کا مجرور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمی کی دو ضمیریں ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسِكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ“ میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف الی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز علی مصدر علو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”إِنْ فِرْعَوْنُ عَلَا فِى الْأَرْضِ“ ہے۔

۱۔ بلند یا چاہنا۔ ۲۔ محسوس طور سے۔ ۳۔ باطنی طور سے۔ ۴۔ مثال استعلاء کے معنوی۔ ۵۔ مثال استعلاء کے حسی۔

۶۔ ساتھ رہنے۔ ۷۔ اُس کی محبت کے ساتھ، باوجود۔ ۸۔ باوجود اُن کی گنہ گاری کے۔ ۹۔ حرف ابتدا غایت۔ ۱۰۔ بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔

۱۱۔ تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔ ۱۲۔ اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔ ۱۳۔ اُن کی حکمرانی کے زمانہ میں۔ ۱۴۔ ساتھ اس بات کہ میں نہ کہوں۔

”عَنْ“ کے مختلف معانی

اول : حرف جر ہے اور بہت سے معانی کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی ^۱ مجاوزہ کے ہیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی بجاو زونہ و یعدن عنہ (اُس سے تجاوز کرتے اور دور ہوتے ہیں)۔

دوم : بدل ^۲ کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ ”لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا“۔

سوم : تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ“ یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کر لیا تھا اور قولہ تعالیٰ ”مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَا عَنْ قَوْلِكَ“ یعنی تمہارے کہنے سے، بوجہ تمہارے کہنے کے۔

چہارم : بمعنی علی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ“ یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔

پنجم : بمعنی بعد مثلاً قولہ تعالیٰ ”يُخَرِّقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ“ اور اُس کی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں ”مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ“ آیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ“ یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔

ششم : بمعنی مِنْ قولہ تعالیٰ ”يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ“ یعنی مِنْهُمْ اور اُس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”فَقَبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا“۔

تنبیہ : عَنْ سے پہلے مَنْ آئے تو عَنْ اسم ہو جاتا ہے

جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مَنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عَنْ اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اس قبیل سے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَا يَنْهَكُ مِنْ يَدَيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ“ کو گردانا ہے کہا ہے کہ اس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مَنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ مَنْ اور اُس کے مجرور (دونوں) پر۔

”عَنْسَى“ کے معانی ترجی اور اشفاق

عَنْسَى فعل جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی ^۳ ”ترجی“ اور ”عَنْسَى“ ”المحجوب“ اور ”اشفاق فی المکروه قرار دیئے ہیں، یہ دونوں قولہ تعالیٰ ”وَعَنْسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَنْسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ“ میں اکٹھا ہو گئے ہیں۔

”عَنْسَى“ قریب کے معنی میں بھی آتا ہے

ابن فارس کا بیان ہے کہ عَنْسَى قرب اور نزویک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”قُلْ عَنْسَى أَنْ يَكُونُ رَدْفٌ لَكُمْ“ اور کسائی کہتا ہے ”قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَنْسَى بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ ”عَنْسَى الامر ان یكون کذا“ کے معنی سے کی گئی ہے۔ جس جگہ عَنْسَى کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ“ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے ”اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزما چکے ہو؟“

قرآن میں ”عَنْسَى“ ہر جگہ واجب ہی کے معنی میں آیا ہے

اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”كُلُّ عَنْسَى فِي الْقُرْآنِ فَهِيَ وَاجِبَةٌ“ (قرآن میں جتنی جگہوں پر عَنْسَى آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے ”يُقَالُ عَنْسَى مِنَ اللَّهِ وَاجِبَةٌ“ (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے

۱ واجب بنانے۔ ۲ عوض، بجائے۔ ۳ نہ جزاء دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی۔

۴ پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔ ۵ ناپسند بات سے ڈرنا۔

عَسَىٰ کہاجانا بمعنی امر واجب کے ہے۔ ابن الانباری کہتا ہے عَسَىٰ قرآن شریف میں واجب ہی ہے گردو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”عَسَىٰ رَبُّكُمْ اَنْ يَّوْحَمَكُمْ“ یعنی بنی النضیر پر رحم کرے، پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اُن سے جنگ کر کے انہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ ”عَسَىٰ رَبُّهُ اِنْ طَلَّفَكُنْ اَنْ يُّزِيلَهُ اَزْوَاجًا۔۔۔“ کہ وہ تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اول میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود نہ کرنے کی شرط لگادی گئی تھی۔ جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”وَ اَنْ عَذَّبْتُمْ عَذْبًا“ اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت کا آغاز کیا اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ ﷺ کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپ ﷺ نے اُمہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیلی واجب نہیں ہوئی۔

”عَسَىٰ“ کا استعمال ترغیب و ترہیب کے لئے

تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسَىٰ کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ عَسَىٰ کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعْلَ اور عَسَىٰ کے ساتھ اجابت لکرتے ہیں۔ اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں۔

”عَسَىٰ“ کا استعمال اللہ تعالیٰ کے یہاں قطع و یقین کے لئے، بندوں کے یہاں شک و ظن کے لئے

اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسَىٰ کا لفظ اس واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف ورجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے ”خدا کی جانب سے عَسَىٰ اور لَعْلَ کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور خدا تعالیٰ کے ان الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن امور میں چونکہ خلق کو شک رہا لرتا ہے اور وہ اُن امور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ ان میں سے کون سی بات ہونے والی ہے اور کون سی نہیں۔ اس لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں، ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام شک و ظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن سے ”عند اللہ تعالیٰ حاصل ہے“ قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَہ“ اور گاہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا اور دشک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَعَسَىٰ اللّٰهُ اَنْ يَّاتِيَنَّ بِالْفَتْحِ“ اور اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی اُمیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچے دیتے ہیں اور اس کے ماسواء یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُن خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔

”عَسَىٰ“ فعل ماضی ہے یا فعل مستقبل

ابن الدہانؒ کہتا ہے عَسَىٰ فعل ہے جو لفظاً اور معنی دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانہ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عَسَىٰ لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانہ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

تنبیہ : ”عُسی“ کا ورود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے

ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بسان واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور کَانَ (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قُرْب کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قُرْب. مِنْ اَنْ یَفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہ اور مبرد کی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عُسی) بمنزلہ قُرْب کے قاصر ہے اور اَنْ یَفْعَلَ اُس کے فاعل سے بدل اشتغال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عُسی کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے۔ پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تادم ہے۔ ابن مالک کہتا ہے ”میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے“ اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزوں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ ”اَحْبَبَ النَّاسُ اَنْ یُتْرَکُوْا“ میں ہے۔

عِنْدَ : موجودگی اور قرب کے موقعوں پر اس کا استعمال

ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَاَهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ“ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُتَنَبِّہِ - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوٰی“ میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ”قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ“ اور ”وَاَنْتُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفٰیْنَ الْاَخِیَارِ“ اور ”فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْکٍ“، ”اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ“، ”اِنَّ لِیْ عِنْدَكَ بَیِّنًا فِی الْحُجَّةِ“ میں ہے۔ چنانچہ ان آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عِنْدَ کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر ظرف مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَمِنْ عِنْدِكَ“ اور ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ“ میں ہے اور عِنْدَ کے عقب اُس میں لَدٰی اور لَدُنْ آیا کرتے ہیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَدٰی الْحَنَاجِرِ“ - لَدٰی الْبَابِ - ”وَمَا كُنْتُ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَبْهُمُ یَكْفُلُ مَرِیْمَ - وَمَا كُنْتُ لَدَیْهِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ“ میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَآیِسَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعِلْمَنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا“ میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر آپ کی دوا آجوں میں عند اور لدن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہونی گمراہ کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت ”وَمَا كُنْتُ لَدَیْهِمْ“ کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دوری ہے۔

عِنْدَ : لَدٰی اور لَدُنْ کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے

- (۱) عِنْدَ اور لَدٰی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آسکتے ہیں۔ مگر لَدُنْ صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آسکتا۔
- (۲) عِنْدَ اور لَدٰی فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِیْظٌ“ اور ”وَلَدُنَا كِتَابٌ یَّنْطَلِقُ بِالْحَقِّ“ مگر لَدُنْ نہیں ہوتا۔
- (۳) لَدُنْ کا مجرور مِّنْ ہونا اس سے کہیں زائدہ ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْدَ کا جر (مجرور ہونا) بھی زائدہ ہے اور لَدٰی کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔
- (۴) عِنْدَ اور لَدٰی معرب ہوتے ہیں اور لَدُنْ مبنی ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں)۔

(۶۵) لَدُنْ کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدٰی اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُنْ بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت اعلیٰ فعل کی ابتداء پر دلالت کرتا ہے اور دونوں وجوہ سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُنْ کے اَمَکُنْ اعلیٰ ہے۔

ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان^۱ اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عند حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لدی کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کو ابن الشجر کی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غیر : معرفہ آنے کی شرط

ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ پڑے اُس وقت تک معرف نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ“ میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ“ میں ہے۔

غیر بطور ”لا“ نافیہ کے آئے تو حال واقع ہوتا ہے

اگر اس کی جگہ پر لا نافیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور الا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو ہی اعراب دیا جاتا ہے جو اسی کلام میں الا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ“ کی قراءت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَيْرُ قَاعِدُونَ کی صفت ہے۔ یا استثناء اور ”مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ“ کے طور اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سبعة سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے غیر کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے۔

(۱) یہ کہ مجردی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے ”مَرَرْتُ بِرَحَلٍ غَيْرِ قَائِمٍ“ (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے ”وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى“ اور ”وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ“۔

(۲) بمعنی الا۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”مَالِكُمْ مِنَ الْغَيْبِ“ اور ”هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ“۔

(۳) مادہ کے سواء صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے ”الْمَاءُ حَارٌّ غَيْرَهُ اِذَا كَانَ بَارِدًا“ اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا“ اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ - اَغَيْرَ اللَّهِ ابْغَىٰ رَبًّا - اَرَأَيْتَ بَقْرَانِ غَيْرِ هَذَا - وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَ كُمْ“ میں ہے۔

الْفَاءُ (ف) : کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے

۱۔ عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین امور کا افادہ کرتی ہے۔

(اول) ترتیب : معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ“ میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکر کی مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ“، ”سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا اَرِنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ“، ”وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ“ اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ ”اهْلِكْنَا هَا فِجَاءَ هَا بَأْسُنَا“ سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں ”اردنا اهلكها“ ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔

(دوم) تعقیب : اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو ترانی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ فِتْنَتِيحَ الْاَرْضِ مُحْضَرَةً“ اور ”خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَقْلَةَ مُضْغَةً.....“ میں ہے (کیونکہ ترانی میں دوری زمانہ

وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے رکھا ہوتی ہے۔ جیسا کہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی درگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جنم میں وقفہ چاہئے (قس علی ہذا)۔

(سوم) ف : اکثر اوقات بلکہ بیشتر سیہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ ”فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ - فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ - لَا يَكُونُ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ - فَمَا لِقَوْمٍ مِنْهَا الْبُطُورُ - فَتَارِيُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ“ اور گاہے یہ ”ف“ صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ“، ”فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ“ - فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ“۔

۲۔ بلا عطف محض سمیت : یہ کہ ”بلا عطف“ کے تہا سمیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ - فَصَلِّ لِرَبِّكَ ---“ میں ہے۔ اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔

۳۔ شرط کی غیر موجودگی میں بطور رابطہ : یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثال جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنْ تَعَذَّلْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ“ اور ”وَإِنْ يَمْسَسَكَ بِشَيْءٍ فَأُولَٰئِكَ يَفْقَهُونَ“ یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد ہے۔ جس طرح ان مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ ”إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقْلَ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا - فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي“ اور ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ“ ”إِنْ تَبَدَّلَ الصَّلَافُ فَبِعَمَاهِي“، ”وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا“ اور یا اس کا فعل انشاء ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ ”إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ اور ”فَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيَكُم بِمَاءٍ مَعِينٍ“ اور یا اس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ“ اور یا اس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ“ اور ”وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلْيَكْفُرُوا“ میں ہے۔

جس طرح پر کہ جواب کا ربط اس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ يُكْفَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ ---“ تا قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْهُمْ ---“ (۳ : ۲۰)۔

۴۔ زائد : یہ کہ زائد ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ ”هَذَا فَلْيَسْئَلُوهُ“ کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اس جملہ کی خبر ”حَمِيم“ نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے۔ فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ“ کو پیش کیا ہے اس کے سوا کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ تا قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا“ سے دی ہے۔

۵۔ استینافیہ : یہ کہ ”ف“ استیناف (آغازِ کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”كُنْ فَيَكُونُ“ روایت کیا ہے۔

فِي : کے مختلف معانی

حرف جراور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔

(۱) ظرفیت : سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ ”غُلِبَتِ الرُّومُ“ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ - فِي بَضْعِ سِنِينَ“ اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورہ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ“، ”لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَأَخَوَتِهِ آيَاتٍ“، ”إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ“۔

- (۲) مصاحبت: کے معنی میں آتا ہے (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "أَدْخُلُوا فِي أُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) ۱۔ "فِي تِسْعِ آيَاتٍ"
- (۳) تعلیل: جیسے قولہ تعالیٰ "فَإِذَا لَحِقَ الَّذِينَ لَمْ يَنْتَبِهِ فِيهِ" یعنی لَا حِلَّ (بوجہ اس کے)۔
- (۴) استعلا: جس طرح قولہ تعالیٰ "لَا صَلَاحَ لَكُمْ فِي جُلُوعِ النَّحْلِ" یعنی عَلَيْهَا (اُس پر)۔
- (۵) حرف "با" (ب) کے معنی میں آتا ہے جیسے "يَذَرُوكُمْ فِيهِ" یعنی سِيَر (اُس کے سبب سے)۔
- (۶) بمعنى إلى: جس طرح "فَرُدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ" یعنی إِلَيْهَا (مونیوں کی طرف)۔
- (۷) بمعنى من: مثلاً "وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔
- (۸) بمعنى عن: جیسے "فَهُوَ فِي الْأُخْرَى أَعْمَى" یعنی عَنْهَا وَعَنْ مُحَاسِنِهَا (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے)۔
- (۹) مُقَابَلَت: کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق مفعول اور ایک لاحق مفعول کے مابین داخل ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَا مَنَعَ الْحَيَوَةَ الدُّنْيَا فِي الْأُخْرَى إِلَّا قَلِيلٌ"۔
- (۱۰) بمعنى تؤكد: اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ لِرَبِّكَوْا فِيهَا" یعنی لِرَبِّكَوْهَا اس پر سوار ہو بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسَلَهَا۔

"قَدْ" کے مختلف معانی

یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف خبری اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرف تنقیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قولہ تعالیٰ "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" اور "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقْنَاهُ" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اُن اور لام تا کید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے۔ یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَسَامُ زَيْدٌ" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احوال ہے۔ زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے قَدْ کے اسی (مذکورہ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَیْسَ - عَسَى - نَعَمْ اور بَشَ" پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں۔ کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔

دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجَنَا مِنْ دِيَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قولہ تعالیٰ "هَذِهِ بَصَائِرُ الدُّنْيَا" (بہدیر، و قدرت) اور "أَوْجَاهُكُمْ حَصَرَتْ صَلَواتُهُمْ" (بہدیر، وقد حصرت) کو فو والوں نے اور انفس نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ "فعل کو بغیر قد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کا مبنی دونوں کا قول ہے کہ "بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور انہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آ پڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال بعید فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔ قد کے تیسرے معنی یہ ہیں

کہ وہ مضارع کے ساتھ تَقْلِيل (کی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے قد جو کہ تَقْلِيل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، اول وقوع فعل کی تَقْلِيل ظاہر کرنا جیسے ”قَدْ يَصْدُقُ الْكَذُوبُ“ (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے)۔ دوم متعلق فعل کی تَقْلِيل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ ”قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ“ میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے۔ مصنف کتاب مغنی لکھتا ہے ”بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے مجملہ اُن کے ایک زختری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ ”یہاں پر قد کا دخول علم کی توحید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی توحید ہے (یعنی یہ قول قد کے ساتھ وعید کی توحید ہونے کی طرف راجع ہے)۔ چہارم تکثیر کے معنی میں، اس کو سیویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زختری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ“ کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے ”رُبَّمَا نَرَى“ مراد ہے جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔ پنجم بمعنی توقع، جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ ”قَدْ يُقَدِّمُ الْغَائِبُ“ اور جیسے کہ تکبیر نماز میں ”قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ“ اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی معنی پر ”قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْتَّحِي تَحَادُّلِكَ فِي زَوْجِهَآ“ کو بھی محمول کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

”کاف“ کے مختلف معانی

- (۱) تشبیہ : ک، حرف جراور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ الْخَوَارِ الْمُنْشَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ“ میں ہے۔
- (۲) تعلیل : جس طرح قولہ تعالیٰ ”كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ“ انھیں کہتا ہے اس کے معنی ”لَا جُلْ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ“ ہیں اور قولہ تعالیٰ ”فَأَذْكُرُونِي وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَانَا“ یعنی ”لَا جُلْ هَدَانَا إِلَيْنَا“ (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ ”وَبِئْسَ كَاثِبًا لَا يَفْلِحُ الْكَافِرُونَ“ یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ ”إِجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ الْإِلَهَةُ“۔
- (۳) توحید : کے معنی میں آتا ہے اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ک زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آجاتا جو کہ ہر محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ”یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تاکہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرایا۔

”ک“ اور ”مثل“ کو یکجا کرنے کی وجہ

راغب کا قول ہے ”کاف“ اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں۔ چنانچہ لَيْسَ کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی۔ اور ابن فورک کا قول ہے کہ ”کاف“ زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں ”لَيْسَ مِثْلُ مِثْلِهِ شَيْءٌ“ اور جب کہ مثل کے تماشل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ ”مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو ”مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هَذَا“ یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

سواك يافردًا بلا مُثَبِّهٍ

ولم اقل مثلك اعنى به

”اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلاً یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو مانتا ہوں۔“

۱۔ اور اسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔

۲۔ بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔

۳۔ اُس کے مثل کوئی چیز نہیں۔

۴۔ بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی اللہ ہیں۔

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے ”فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ حَقَّ عَلَهُمْ“ یعنی ”بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ إِيَّاءُ۔ لَآ اِيمَانَهُمْ لَا مِثْلَ لَهُ“ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ ”لَيْسَ كَذَلِكَ شَيْءٌ“ (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں)۔ راغب کہتا ہے ”اُس مقام پر لفظ، مثل، صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ”لَيْسَ كَصِفَتِهِ صِفَةً“ (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں)۔ اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جس سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے۔ ”وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى“۔

تنبیہ : حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے

ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زخمیری نے قولہ تعالیٰ ”كَهَيْفَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع ”كَهَيْفَةٍ“ کا حرف کاف ہے۔ یعنی اس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (مماثل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ : ذَلِكْ، اِيَّاكَ اور اَرَيْتَكَ وغیرہ ”کاف“ کی حیثیت

ذَلِكْ یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں ”کاف“ خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں۔ اور لفظ ”اِيَّاكَ“ میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور ”اِيَّا“ کا مضاف الیہ ہے اور اَرَيْتَكَ میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول رائج تر ہے۔

”کاد“ کے معنی، اس کی نفی اور اثبات

فعل ناقص ہے، اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اُس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اُن سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہوگی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا۔ اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی، اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا تمہارا قول ”كَادَ زَيْدٌ يَفْعُلُ“ اس کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”اُس نے نہیں کیا (لَمْ يَفْعُلْ) اور ”مَا كَادَ يَفْعُلُ“ کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا لَيَفْعَلُونَ“ کی دلیل سے یہ ہیں کہ ”کیا“ (فعل)۔ ابن ابی حاتم نے ضخاک کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں جو چیز کَادُوا۔ کَادَ اور يَكَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَا يَكُونُ أَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ ”كَادَ“ فعل کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔“

اس کی ماضی کی نفی بمعنی اثبات اور مضارع کی نفی بمعنی نفی آتی ہے

ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَادُوا لَيَفْعَلُونَ“ ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ ”لَمْ يَكْدِرْهَا“ کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔

کیونکہ ”لَمْ يَكْدِرْهَا“ کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا۔

اس کی نفی بھی نفی اور اس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے

اور ان اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کساد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ ”قَارَبَ افْعَلَ وَلَمْ يَفْعَلْ“^۱ (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور ”مَا كَادَ يَفْعَلُ“ کے معنی ہوں گے۔ ”مَا قَارَبَ الْفِعْلُ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَفْعَلَ“ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو تجلی)۔ لہذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ ”فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ“ تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”فَذَبْحُوهَا“۔ پس انہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ كَذَبْتَ تَسْكُنُ“ سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ ﷺ نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف جھکے (مائل ہوئے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لَا امتناعیہ اس امر کا متقاضی ہوا ہے۔

فائدہ : ”کَادَ“ بمعنی ”أَرَادَ“ کے بھی آتا ہے

اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ سَفَّ“ اور ”أَكَادُوا حُفَيْهًا“ اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی أَرَادَ بمعنی کاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ“ میں ہے یعنی ”یکاد“ (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)۔

”كَانَ“ کے معنی انقطاع (گزرنا) یہ دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے

فعل ناقص متصرف ہے، اسم کو فعل اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں، جیسے قولہ تعالیٰ ”كَانُوا أَسَدًا مِّنْكُمْ قُوَّةً وَآخَرًا أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا“ اور دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ“ یعنی ہم برابر یونہی رہے اور رہیں گے۔ اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذات واجب کی سب صفات کو كَان کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔

قرآن میں ”كَانَ“ پانچ طریقے سے آیا ہے

ابوبکر الرازی کہتا ہے ”قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔

(۱) بمعنی ازل وابد، جس کی مثال قولہ تعالیٰ^۲ ”وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا“ ہے۔

(۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور كَان کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ^۳ ”وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ“۔

(۳) بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ^۴ ”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ“ اور قولہ تعالیٰ^۵ ”إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا“۔

(۴) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ^۶ ”يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَتْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا“ اور

(۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ^۷ ”وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ“ میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کہا ”اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا اَنْتُمْ (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (علمتہ مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو كُنْتُمْ فرمایا، محمد ﷺ کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں“۔

۳ وہ قوت و مال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

۲ کرتے کرتے رہ گیا۔ بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔

۵ اور شہر میں نوازی تھے۔

۴ یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازل و ابدی ہے۔

۶ بے شک نماز مسلمانوں پر اوقات معینہ میں فرض کی گئی ہے۔

۷ تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے۔

۸ اور ہو گیا وہ کافروں میں سے۔

۹ اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔

کَانَ، ینبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے

جس طرح قولہ تعالیٰ ”مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُبْعَثُوا شَجَرًا“ اور قولہ تعالیٰ ”مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ تَتَكَلَّمَ بِهَذَا“ اور حَضْر اور وَجَد کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ”إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ“۔ ”إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحَارَةً“، ”وَأَنْ تَكُنْ حَسَنَةً“ میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ”وَمَا عَلَيَّ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ ہے یعنی ”بِمَا يَعْمَلُونَ“ (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)۔

”كَانَ“ کی اصل

تشدید کے ساتھ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنْ موکدہ سے مرکب ہے اور ”كَانَ زَيْدًا اَسَدٌ“ کی اصل اِنْ زَيْدًا كَسَادٌ تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام کی غرض سے مقدم کیا۔ لہذا حرف جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنْ ہمزہ کا مفتوح ہو گیا۔ حازم کا قول ہے كَانٌ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارے میں شک آپڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمانؑ نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ ”کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟“ بلقیس نے جواب میں کہا ”كَانَتْهُ هُوَ“ (جیسے کہ یہ وہی ہے)۔

”كَانَ“ ظن اور شک کے لئے آتا ہے

اور كَانٌ اس صورت میں، ظن اور شک دونوں امور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دور کر دیتے ہیں) جیسے قولہ تعالیٰ ”كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضَرْبٍ مِّنْهُ“۔

”كَانَ“ کی اصل

ایک اسم کا تشبیہ اور آجی تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”كَانَيْنِ مِنْ نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رَئِيوُنَ كَبِيرٌ“ میں ہے اس میں کئی لغتیں آتی ہیں۔

(۱) کائین تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔

(۲) کائی بروزن کعب اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ ”وَكَايَ بَيْنَ نَبِيٍّ قَتَلَ“ پڑھا گیا ہے اور کائین مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مبنی کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور مبنی ہی آتی ہے۔

كَذَا

قرآن میں محض اشارہ کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”هَكَذَا عَرَّشُكَ“ میں ہے۔

”كُلُّ“ استغراق کے لئے آتا ہے، اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے اس کا تین طرح استعمال

اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے۔ جیسے ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ اور اُس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”كُلُّهُمْ اَتِيَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَرْذًا“ اور قولہ تعالیٰ ”كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا“۔ اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَطْبِئُ اللَّهُ عَلَىٰ قَلْبِ كُلِّ فَتَكْبِيرٍ“ قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزاء پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے۔ لفظ کُلُّ اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے۔

اول : یہ کہ کسی اسم مکررہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو : اس صورت میں وہ اپنی منعت (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافہ ایک ایسی اسم ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ“ یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور ”فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ“۔

دوم : یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے : اس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اس کی اضافت موکد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً ”فَسَجَدْنَا لِلْمَلَائِكَةِ كُلُّهُمْ اِجْمَعُونَ“ فر اور زخشری نے اس وقت میں از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرات ”اِنَّا كُلُّ فِيْهَا“ ہے دی ہے۔

چہ سوم : یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوالم کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے : اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً ”كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً“ اور ”وَكُلُّا حَصْرَبْنَا لَهُ الْاَمْتَالِ“ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً ”وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ“ و ”كُلُّ اِنْسَانٍ اِلَٰهَ الْزَمْنَاهُ“، ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“، ”كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً“ اور ”وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَّائِيْنٌ“ یا کسی اسم معرفہ کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی۔ اور قولہ تعالیٰ ”اِنْ كُلُّ مَن فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّا اِنِّى الرَّحْمٰنُ عَبْدًا۔ لَقَدْ اَخَصَّاهُمْ وَعَدَّاهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ اَيْنِىْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا“ میں یہ دونوں رعایتیں ایک جامع ہو گئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً ”كُلُّ يْعْمَلْ عَلَى شَاْكِلَتِهٖ“ اور ”فَكُلًّا اَخَذْنَا“ اور ”كُلُّ اَتَوْهُ دَاخِرِيْنٌ“ اور ”وَكُلُّ كَانُوْا ظَالِمِيْنَ“۔

اور جس جگہ وہ حیسز نفی میں واقع ہوگا یعنی اُس طرح کہ حرف نفی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نفی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی۔ اور لفظ کل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نفی اس کے۔ نیز میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علمائے علم کے بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ“ اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو ان دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی جاتی ہے۔

مسئلہ ”كُلُّمَا“ کی بحث

میں ”كُلِّ“۔ ما کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كُلُّمَا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ نَّمْرَةٍ رَّزَقًا“ اور یہ ما مصدریہ ہے۔ مگر اس حالت میں کل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کل کے اسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور كُلُّمَا کے معنی ”كُلِّ وَقْتٍ“ جب، جبکہ، جس، جس وقت کہ ہیں۔ اور اسی واسطے اس ما کو مصدریہ ظریفہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں، كُلُّمَا میں لفظ كُلِّ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور کل کا نائب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ كُلُّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظاً ما کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔

كَلَّا اور كَلْتَا : دو اسم ہیں، لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے ثنی ہیں

اور ہمیشہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں، جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں ثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتے ہیں جو لفظ کل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے ”كَلْتَا الْحَسَنَيْنِ اَنْتَ“ اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

کَلَّا کی اصل اور اس کا مقصود

کَلَّا ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لانا فیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی دال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَّهْم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں۔ ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔

کَلَّا حرف ردع و ذم ہے۔ اس قول پر ابن ہشام کا اعتراض اور علماء کا اختلاف

سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدْعُ جھڑکنا اور باز رکھنا اور ذم مذمت کرنا کے ہیں، اُن کے نزدیک اس کے سوا کَلَّا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتداء کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں کَلَّا کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تاویل لکھ دینے کا حکم دے دو اس واسطے کہ کَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا، جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کے تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ ”مَا شَاءَ رَبُّكَ كَلَّا“، ”يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَلَّا“ اور ”ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ كَلَّا“ میں اس کا زجر (گھڑکی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتھی عن ترك الایمان بالتصور فی ای صورة شاء الله و بالبعث۔ و انتھ عن العجلة بالقرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی، نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اُٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ)۔

یہ سراسر تکلف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سواء اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گری اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کَلَّا کے قبل نہیں کیا ہے۔ اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کَلَّا کے مابین لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سورۃ اعلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں ”كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا“ کا نزول ہوا اس طرح پر کَلَّا آغاز کلام میں آیا ہے۔ اور دوسرے علماء نے دیکھا کہ رَدْعُ اور زجر کے معنی ہی کَلَّا میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کَلَّا سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتداء کرنا صحیح ہونا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کَلَّا یہاں پر بمعنی حَقًّا کے ہوگا اور ابو حاتم اُس کو ”استفصاحیہ“ آغاز کلام میں آنے والا بتاتے ہیں۔ ابو حیان کہتا ہے کہ کَلَّا کو حرف استفتاح کہنے میں ابو حاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔

پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے، اس بارے میں ابی حاتم کی پیروی ہے۔ نصر بن شمل اُس کو بمنزلہ اِنِّی اور نَعَم کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ ”كَلَّا وَالْقَمَرِ“ کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء اور ابن سعد ان اُسے سوف کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔

کَلَّا کی توجیہات

علامہ مکی کہتا ہے اور جب کہ کَلَّا حَقًّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ توین کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلَّا بمعنی اَعْيَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے ”كَلَّا اَفِیْ دَعْوَاهُمْ اَنْقَطَعُوا“ اور اُس سے الگ ہو بیٹھے ”یا اُس کا ماخذ لفظ ”كَلَّ“ بمعنی نفل گراں ہوا بھاری بنا ہے اور مراد ہے کہ حَمَلُوا کَلَّا یعنی انہوں نے بار گراں کو برداشت کیا۔“ اور زختری نے اُس کا ایسا حرف ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سلا سیلا کے طور پر توین ویدی گئی مگر ابو حیان اس کی تردید

کرتے ہوئے کہتا ہے کہ سلاسل میں تنوین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل ہے تنوین۔ لہذا وہ تنوین آجانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زختری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورہ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

”کَمْ“ قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا

”کَمْ“ اسم مثنیٰ ہے صدر کلام میں لزوماً آتا ہے اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمْ یہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمٰوٰتِ۔ وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا۔ وَكَمْ قَصَمْنَا مِّنْ قَرْيَةٍ“ میں ہے۔

”کَمْ“ کی اصل

کسائی سے مروی ہے کہ کَمْ کی اصل کما تھی پھر بَمَ لِمَ کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمْ کی میم کو مفتوح ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

”کَمْ“ کے دو معنی

حرف ہے اور اس کے دو معنی ہیں اول تغلیل جیسے قولہ تعالیٰ ”كَمْ لَا يَكُوْنُ دُوْلَةً يَّسِّرُ الْاَغْنِيَاءُ“ میں ہے۔ اور دوم ان مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”لِكَيْلَا تَأْسَوْا“ میں آیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف ان آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرف تغلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرف تغلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

”کَيْفَ“ کے استعمال کے دو طریقے

اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال ”يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ“۔ يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ“، ”فَسُطِّعَتْ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ“ سے دی گئی ہے۔ اور ان سب باتوں میں کَيْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ما قبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَيْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَيْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔

اللہ تعالیٰ کے لئے ”کَيْفَ“ کا استعمال

راغب کہتا ہے کَيْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبہ اور غیر شبہیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَيْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَيْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خبر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً کَيْفَ تَكْفُرُوْنَ اور ”كَيْفَ يَهْدِي اللّٰهُ قَوْمًا“۔

لام : لام کی چار قسمیں ہیں :

(۱) جارہ۔ (۲) ناصبہ لام تاکید۔ (۳) جازمہ لام امر (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔

لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمد للہ میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام کسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔

۱۔ جس کی قراءت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

اول استحقاق : اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ - الْمُلْكُ لِلّٰهِ - لِلّٰهِ الْأَمْرُ - وَيَلِ الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ“۔
”لَهُمْ فِي الدُّنْيَا حِزْبٌ - وَلِلْكَافِرِينَ النَّارُ“ یعنی عذاب دوزخ۔
دوم بمعنی اختصاص : جیسے اِنْ لَّهُ اَبَا اور فَاِنْ كَانَ لَهُ اِخْوَةٌ۔

سوم بمعنی ملک (مالک ہونا) : مثلاً لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ۔

چہارم بمعنی تعلیل : جیسے ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“ میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ---“ حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد ﷺ کی آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں ”لَمَا“ کا مصدر یہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ ”لَا يَلْفَافُ قُرَيْشٌ“ میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اس کا تعلق يَعْبُدُوا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ کے ساتھ ہے۔ (یوں کہ ”فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ لَا يَلْفَافُ قُرَيْشٌ“) اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش ابی بن کعب کے مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔

پنجم الٰہی کی موافقت : جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ ”بَانَ رَبُّكَ اَوْحَىٰ لَهَا - كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى“ اور ششم علی کی موافقت کے لئے : جس طرح قولہ تعالیٰ وَيَجْرُونَ لِلْاُذْقَانِ دَعَا نَا لِحَبِيْبِهِ - وَتَلَّ لِلْحَبِيْبِ - وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا اور لَهُمُ اللَّعْنَةُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علی کے آیا ہے اور یہ قول شافعی کا ہے۔ اور ہفتم فی کی موافقت کے لئے : قولہ تعالیٰ ”وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ - لَا يَجْلِيْهَا لَوْفُهَا إِلَّا هُوَ“ اور ”يَا أَيَّتُهَا قَدُمْتُ لِحَيَاتِي“ میں لام موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدُمْتُ لِحَيَاتِي کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کر لیا ہوتا۔

ہشتم عند کے معنی میں : جس طرح جدری کی قرأت ”بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ“ (یعنی عِنْدَمَا جَاءَهُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا)۔
نہم بمعنی بعد : جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”اقِمِ الصَّلٰوةَ لِمُلْكِكَ الشَّمْسِ“ میں پایا جاتا ہے (بعد لوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے)۔

دہم عن کی موافقت کے لئے : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ“ یعنی عنہم اور فی حقہم کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ انہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَا سَبَقُونَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُونَا کہا جاتا۔

یازدہم تبلیغ کے لئے : اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جردیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً الْأُذُنُ یعنی کان کو۔
دوازدہم برائے صیرورت : اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا“۔

پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھالینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچہ کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے جتنی بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیرورۃ اور انجام کار ہونے کو ملح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجاز تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا، ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجاز اُسی لفظ (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کر دیا۔

اور ابو حیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے۔ اور آل فرعون اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر بنتی ہے۔ جس کی تقدیر لمخافة اَنْ يَكُونُ مخوف اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ ”يَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوا“ ہے۔ یعنی ”مُكَرَّهَةً اَنْ تَضِلُّوا“ خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔

سینر دوم لام تاکید : اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں ”رَدَفَ لَكُمْ يُرِيدُ اللَّهُ لِيَسِّرَ لَكُمْ“ وَأَمَرْنَا لُتْسِلِمَ۔ فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ۔ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ۔ وَكُنَّا لِلْحَكْمِمْ شَاهِدِينَ“ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تین (بیان کرنے، واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے ”فَتَعْمَلَهُمْ۔ هِيَ هَاتِ هِيَ هَاتِ لِمَا تُوْعَدُونَ۔ هَيْتَ لَكَ“ اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے۔

کوفیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اُن ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود کمال میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے۔ مگر سلیم اُس کو فتح دیتا ہے اور لام طلب واؤ اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلْيَسْتَجِيبُوا لِيْ وَيُؤْمِنُوْا بِحٰجَتِيْ اور گاہے وہ ثَمَّ کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثَمَّ لِيَقْضُوا میں ہے اور طلب کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِيُنْفِخْ فُوَسَّعَةً اور دعا کی مثال لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُتْكِ اور اُسی طرح اُکر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ۔ وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ یا اس سے تہدید (دھمکی دینا مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ۔ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جزم دیا کرتا ہے جیسے فَلْنَقُطِّمْ طَائِفَةً وَلْيَا خُذُوا اسْلِحَتَكُمْ۔ فَلْيَكُونُوا مِنْ وَّرَائِكُمْ۔ وَلَنَاتِ طَائِفَةً أُخْرٰى لَمْ يَصْلُوا فَلْيَصْلُوا مَعَكُمْ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذَلِكَ فَلْتَفَرِّخُوا صرف تاکہ ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ ہے۔ جو لام غیر عاملہ ہوتی ہے وہ بھی چار ہیں۔

(۱) لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں : امر اول مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو ان موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے۔

اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتداء فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدأ پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا تَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً“ اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اِنْ رَّبِّيْ لَسَجِيعُ الدُّعَاۓ۔ اِنْ رَبِّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ۔ وَاَنْتَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ“ اور اُن کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”اِنْ عَلَيْنَا لَلْهُدٰى وَاِنْ لَنَا لَلْآخِرَةُ“۔

(۲) لام زائد ان مفتوحہ کی خبر میں : جس طرح سعید بن جبیر ؓ کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ ”اَلَا اِنَّهُمْ لَبَاكُلُوْنَ الطَّعَامَ“ اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَدْعُوْا لِمَنْ ضَرُّهُ اَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ“۔

(۳) وہ لام جو کہ قسم یا لویا لولا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے : جیسے نَالِلَهٗ لَقَدْ اٰتٰكَ اللّٰهُ۔ نَالِلَهٗ لَا يَكِيْدُوْنَ اَصْنَٰمَكُمْ۔ لَوْ تَرٰٓيْلَا لَعَذٰبُنَا۔ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللّٰهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ میں ہے۔

(۴) لام موطئ اس کا نام المودّ نہ بھی ہے : اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پڑتی ہے جیسے ”لِنْ اٰخِرِ حٰوَالٍ اٰخِرْ حٰوْنُ مَعَهُمْ وَلِنْ قُوْلُوْا لَا يَتَصَرَّوْهُمْ وَلِنْ نَصَرُوْهُمْ لِيُوْثِّنَ الْاَذْبَارُ“ اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”لِمَا اَتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ“ کو پیش کرتے ہیں۔

لا : کئی وجوہ پر آتا ہے

نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں :

اول وہ جو کہ ان کا عمل کرے : اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور متعصب (حتیٰ اور بلاشبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اس کو تہریرہ کالا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا)۔ ایسے لا کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ہو ورنہ وہ لا اُسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور لَا رَبَّ فِيهِ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دوبار تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ ”فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ“ ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ“ اور ”لَا تَغُورُ فِيهَا وَلَا تَأْتِي“۔

دوم یہ لا لیس کا عمل کرے گا : مثلاً قولہ تعالیٰ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ۔

سوم اور چہارم یہ کہ لا عاطفہ یا جوابیہ ہوگا : اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں

پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا : تو اُس حالت میں اگر اُس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لا نے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے ”لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ“ اور ”لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ“ اور ”فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى“ میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لا کی واجب نہ ہوگی۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَا يُحِبُّ اللَّهُ السُّخْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ“ اور ”قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا“ میں ہے اور یہ لا ناصب اور منصوب کے مابین آؤں جاتا ہے جیسے ”لَقَدْ يَكُونُ لِلنَّاسِ“ میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حاکم ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”إِلَّا تَفْعَلُوهُ“ میں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لا طلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنادینے کا مفتضحی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نہی یا عاداتوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے ”لَا تَسْجُدُوا عَدُوِّي“۔ ”لَا يَسْجُدُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ“ اور ”وَلَا تَسْأَلُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ“ اور دعا کی مثال لَا تَوَاجِدْنَا اور تیسری وجہ استعمال لا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لازماً نہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَكَ - إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَنْ لَا تَتَّبِعَنِ مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ“ اور ”لَقَدْ يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ“ یعنی ”يَعْلَمُوا“ (چاہئے کہ وہ جانیں)۔ ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لا موقوفہ ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ ”لَا قِيسِمَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ“ کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لا کس قسم کا ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ زائد ہے اور اُس کے توکید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر ”لَا أَقْسِمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا يُتْرَكُونَ سُدًى“ ہے جس کی مثال یہ ہے ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحِجُّمُوكَ“ پھر اس بات کی تائید لا اقسیم کی قراءت سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لا نافیہ ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیفاء کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ“ اور پھر ارشاد ہوا مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَحْنُونٌ (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لا کا منفی لفظ اقسیم ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔

زختری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں رازیہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے ”فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ - وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّئَلَّا تَعْلَمُوا عَظِيمٌ“ (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے)۔ پس گویا کہ کہا گیا ”بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے۔ اور قول تعالیٰ ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي كُفُوًا“ کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، ایک قول ہے کہ اس میں لا نافیہ دوسرا قول لا کوئی کا جاتا ہے۔ اور تیسرا قول اُسے لازائدہ قرار دیتا ہے اور قول تعالیٰ ”وَحَرَامٌ عَلَىٰ قُرْبَىٰ أَنْ يَأْكُلَ مِمَّا هَلَكًا هَآئِهِمْ لَا يَرِجَعُونَ“ میں یہ اختلاف ہے کہ لازائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخرت کی طرف رجوع نہ کرنا منع (دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ : لا غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے

اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قول تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“، ”لَا مَقْطُوعَةَ وَلَا مَمْنُوعَةَ“، ”لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرَ“۔

فائدہ : کبھی لا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے

اس کی مثال میں ابن جنی نے قول تعالیٰ ”وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً“ کو روایت کیا ہے (یعنی اس کی قرأت لُصِيبُ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)۔

لَا ت : کی اصل کی بابت اختلاف / اس کے عمل کے بارے میں اختلاف

اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اس فعل کو ماضی ”نَقَصَ“ کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لَيْسَ تھی بے متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی۔ اس طرح لَا ت ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں۔ (۱) لانا فیہ۔ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تائے تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لا نافیہ اور نہ زائدہ ہے جو کہ لفظ حسن کے اوّل میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبید نے یہ پیش کی ہے کہ اُس نے مصحف عثمان رضی اللہ عنہ میں اُس تے کو یونہی لفظ حسن کے ساتھ ملی ہوئی لکھ دیکھا ہے۔ اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ بعض کہتے ہیں کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جب کہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قول تعالیٰ وَلَا تَجِئْ مَنْاصِ رفع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ ”اُن کے لئے ہونے والا ہے“۔ کَسَائِنَ لَهُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے) (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا)۔ (لَا أَرَىٰ جِئْنَ مَنْاصِ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اُن کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَيْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لَا ت کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا۔ حرف جِئْنَ کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو جِئْنَ کے مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فرما کا قول ہے کہ لَا ت کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس امر کے لحاظ سے اُس سے قول تعالیٰ وَلَا تَجِئْ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لَا جَرَمَ : یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے

اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اَنْ اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لَا جَرَمَ کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لا نافیہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں ”حَقًّا“ اور اَنْ مع

اس جملہ کے جو ان کے چیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لا زائدہ ہے اور حصرم کے معنی ہیں۔ کَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے اُن (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اُن کے چیز میں واقع ہونے والا جملہ نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لا اور جرم دونوں کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہو گئے حَقًّا اور کہا گیا ہے کہ لا حَرَم کے معنی ہیں لا بد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آ پڑا ہے۔

”لَکِنْ“ کے معانی

نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیروں کی گئی ہے اُس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لَکِنْ کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا منقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَکِنْ الشَّيَاطِیْنَ كَفَرُوا“ اور گاہے وہ صرف توکید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بیضا کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (ذکر کر دے) مثلاً ”مَا زِيدَ شَجَاعًا لَکِنَّہُ کَرِیْمٌ“ کہ شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور توکید کی مثال ”لَوْ جَاءَ نِیْ اَکْرَمَتَہُ لَکِنَّہُ لَمْ یَجِیْ“ ہے کہ یہاں پر لَکِنْ نے اس امر (امتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختاریہ قرار دیا ہے کہ لَکِنْ ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی تاکید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ کُنَّا کی تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لکن دراصل لَکِنْ اِنْ (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لکن کا دوسرا نون دوسرا کن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

”لَکِنْ“ کے استعمال کی دو وجوہ

تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے۔ اول لَکِنْ ثَقِیْلَہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتدا ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطف بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَلَکِنْ کَانُوا لَعْنُ الطَّالِیِیْنِ“ میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطف ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے)۔ اور دوم عاطف ہوتا ہے مگر جب کہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لَکِنْ بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَکِنْ اللّٰہُ یَشْہَدُ۔ لَکِنْ الرُّسُلُ۔ لَکِنْ الدِّیْنِ اَتَقْوَارِہُمْ“۔

لَدٰی اور لَدُنْ

ان دونوں کا بیان عِنْد کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

”لَعَلَّ“ کے معانی

حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنی رکھتا ہے۔ جن میں مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّکُمْ تَقْلِبُوْنَ“ اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے ”لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ“ اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ تَوْقُّع کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ ”فَقَوْلًا لَّہُ قَوْلًا لَّیْنَا لَعَلَّہُ یَنْذَرُکُمْ لَوْ یَخْشٰی“ سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہُ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا“ اور ”وَمَا یُذَرِّکَ لَعَلَّہُ یَرْحَمُکَ“۔ چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق قَرِیْ (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔

کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعْلُ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثناء قولہ تعالیٰ ”لَعْلَکُمْ تَحْلُدُونَ“ کس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے مصنف کتاب البرہان کہتا ہے ”ہر لعل کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی لوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ ”لَعْلَکُمْ تَحْلُدُونَ“ کی تفسیر میں آیا کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لَعْل رَجَاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول اُن ہی نحویوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ سے کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے اسدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ اشعراء کی آیت ”لَعْلَکُمْ تَحْلُدُونَ“ کے یعنی ”کَاَنَّکُمْ تَحْلُدُونَ“ (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قہر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کسی قرأت میں یہ آیت ”وَتَصْجِدُونَ مَصْنَعِ کَاَنَّکُمْ حَالِدُونَ“ تھی۔

”لَمْ“ حرف جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے

اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ“ اور لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کو لسانی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ”لَمْ نَشْرَحْ“ کی قرأت روایت کی ہے۔

”لَمَّا“ یہ کئی وجوہ پر آتا ہے

(۱) یہ کہ حرف جزم ہو، اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَمْ اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانہ حال تک باستمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا يَنْفُو الْعَذَابُ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں، ”لَمْ يَنْفُوا“ و خَوْفَهُ لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور اُن کو چکھنا متوقع امر ہے)۔ زخشری نے قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لَمَّا میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لَمَّا کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا۔ قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے کہ زخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا۔ لَمْ اور ماضی مرکب ہے اور نحویوں نے جب کہ اثبات میں قَدْ کو زائد نہ بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی ماکوزاید کیا پھر لَمَّا کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَمْ اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنَّا لَمَّا“ ہے یعنی ”لَمَّا تعملوا او یسرکوا“ جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا، یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی شبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبعیت اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے۔ بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا يُوَفُّوْا اَعْمَالَهُمْ رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ انہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انہیں پورا کر لیں گے۔

(۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا نَحْنُكُمْ إِلَى الْبِرِّ اَعْرَضْتُمْ“ اور لَمَّا کے بارے میں کہا جاتا ہے، حرف وجود و وجود ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا ظرف بمعنی جِئْنَا ہوا کرتا ہے۔ اور ابن مالک کہتا ہے کہ اِذ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اِذ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فا داخل ہوا اِذ فایسے آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا نَحْنُكُمْ إِلَى الْبِرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ“، ”فَلَمَّا نَحْنُكُمْ إِلَى الْبِرِّ اِذَاهُمْ يُشْرِكُونَ“ اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِسْرَاهِيْمَ الرُّوحُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُحَادِّثُنَا“۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ حَدَّثْنَا فعل ماضی ہے۔

(۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثناء ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" تشدید (لَمَّا) کے ساتھ بمعنی إِلَّا اور قولہ تعالیٰ "وَأِنْ كُلُّ لَمَّا مَتَاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"۔

لَنْ اور لَا کے ساتھ نفی کرنے میں فرق

کئی حرف نفی اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لَا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلند ہے اس واسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہے جیسے زختریؒ اور ابن النجاشیؒ نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹھن سمجھتی بتایا ہے۔ غرض یہ کہ لَنْ اَنْفَعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمْ اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے "اہل عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لَا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتابتیاں میں لکھتا ہے اور زختریؒ نے سہی کہا ہے کہ تائید (تثبوت) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا" اور "وَلَنْ تَفْعَلُوا" میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زختریؒ کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ "لَنْ تَرَانِي" کے بارے میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ مگر کسی نے زختریؒ کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَنْ تائید نفی کا فائدہ دیا کرتا تو "لَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًا" میں لَنْ کا منفی الْيَوْمَ کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَنْ يَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَنْ يَسْمُتُوهُ أَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ أَبَدًا کا وارد کرنا ہے وجہ تکرار ہوتا۔ جیسے دراصل ہونا نہ چاہئے اور لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا میں تائید کا فائدہ یہرونی حالات اور گرد و پیش کی قرآن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تائید نفی کا فائدہ دینے کی بابت زختریؒ کی رائے سے موافقت کی ہے۔

چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لَنْ تَرَانِي کے معانی میں بیان کرتا ہے "اگر ہم اس نفی کی تائید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے، حتیٰ کے آخرت میں بھی اُن کو دیدار الہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہل جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے۔ اور ابن زملکانی زختریؒ کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لَا جس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں)۔ اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتداد صوت (کشش آواز) ممکن نہیں۔ پس ہر ایک لفظ اپنے معنی کے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لَنْ کو وارد کیا ہے اُس شخص ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لَنْ تَرَانِي (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا "لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ" کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) اور اک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور اور اک رؤیت (دیکھنے سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لَنْ دُعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونُ....." پیش کیا گیا ہے۔

"لَوْ" کی کیفیت فائدہ میں چار اقوال

گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور اُن شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارے میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا ہے نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اسی واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق ہوں پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے۔ جس طرح کہ ان زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دلالت ہوتا ہے اور لَوْ بلا جماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشامؒ کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے

کیونکہ جو شخص لو فعل کو سنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لو کا استدراک جائز ہے، چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لو جساء زیندا کرمته لکنہ کم یحییٰ دوسرا قول ہے اور اس کا قائل سیبویہ کہ لو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگا۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقع نہیں ہوا)۔ پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لو ایسا حرف ہے جو اس طرح فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحو یوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں، وہ یہ ہے کہ لو بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کے امتناع پر دلالت کرتا ہے۔

پس تمہارا قول لو حیث لا کرمتک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرِ يَمْدُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ آبِحَرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتِ اللَّهِ“ اور ”وَلَوْ أَسْمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا“ کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (چکنانہ کننا) اس وقت ہوتا جب کہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ نہانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے لو ایسا حرف ہے جو کہ اپنی مابلی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا مابلی (متصل امر کی تاکید کو لازم کر لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور التزام مابلی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے۔ مثلاً فقام زید قام عمرو کی مثال میں زید کے قیام پر متشی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم کر لے مگر وہ بات یعنی زید قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا کہ ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ : قرآن شریف میں ”لو“ کے استعمال کی تین خصوصیات

ابن ابی حاتم نے صحاح کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی۔ (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ“ میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زخشری کہتا ہے جس وقت لو کے بعد آن واقع ہو تو واجب ہے کہ آن کی خبر فعل ہوتا ہے کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیت کریمہ ”وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ“ میں باوجود اس کے کہ آن لو کے بعد آیا ہے لیکن اس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا۔ ابن حجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ آن کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول

لو أنَّ حَيَّامَ دَرَكِ الْفَلَاحِ ادرکہ ملاعب الرماح

پیش کر کے دکھادیا کہ ان میں آن کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے کہ میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں آن مابلی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زخشری کو اس کی اسی طرح خبر نہیں ہوئی جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حجب کو اس کو پہنچا لگا اور نہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ وہ آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَذُكُورُ لَوْ أَنَّهُمْ بَادُوا فِي الْأَعْرَابِ“ ہے۔ اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں آن کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ ”لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ“ مگر زخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دماثی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت میں لو تمہنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارے میں گفتگو آ رہی ہے جو امتناع کا ذمہ دہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عجیب امر

یہ ہے کہ زختری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہ چکا تھا۔ چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الجباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اس نے اسے اور اس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لو ان زیداً قائم لا کو متہ کہہ سکتے ہو مگر لو ان زیداً حاضراً لا کو متہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے ”وَإِنْ يَأْتِ الْآخِزَاتُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِي الْأَعْرَابِ“ کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اُن کی خیر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لیت کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح لَيْتَهُمْ بَادُوْنَ کہا جاتا ہے اسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے لَوْ أَنَّهُمْ بَادُوْنَ فرمایا۔ لَوْ کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا جس کی نفی لَمْ کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لَمْ کے ساتھ اس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لو کے جواب میں غالباً (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا“ اور اس کے مجرور اور لام آنے کی مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَجْحَا“ اور فعل ماضی منفی میں بیشترین بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے۔ مثلاً ”وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ۔“ (۳) زختری کا قول ہے تمہارے قول ”لَوْ حَاءَ نِي زَيْدٌ لَكَسَوْتُهُ“ لو زید حاء نی لکسو تہ اور لَوْ اَنْ زَيْدًا حَاءَ نِي لَكَسَوْتُهُ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دے دینا اور ایک فعل کو اسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنی سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلیق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اس تعلیق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اسے لاحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اس کا تعلق نہیں اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ“ ہے۔ اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اُن کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا۔ اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا“ یا ایسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ : زمانہ مستقبل (آئندہ) میں لو شرطیہ بھی آیا کرتا ہے

اور یہ لویا ہوتا ہے کہ اس کے مقام پر اُن شرطیہ کو آنے کی صلاحیت ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ“، ”وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ“ اور لَوْ مصدر یہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا لَوْ ہے جس کی جگہ پر اُن مفتوحہ آسکے اور لَوْ مصدر یہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وُذ یا ایسے ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَذَكِّرْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ“، ”يُودُّ أَحْصَمُ“، ”لَوْ يَغْمُرُ“، ”يُودُّ الْمُحَرِّمُ لَوْ يَفْتَدِي“۔ یعنی رد (پھیرنا) تعمیر (عمر یانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لو تمنی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ اس طرح کا لَوْ ہے جس کی جگہ پر لیت آنے کی صلاحیت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَوْ اَنَّ لَنَا كُفْرًا فَعَفُوْا“ اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لَوْ کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ عَلَىٰ اَنْفُسِكُمْ“ سے دی گئی ہے۔

لَوْ : یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے

۱۔ یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اس کا جواب فعل مفعول باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَوْ لَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ لَلْبُكْتُ“ اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللّٰهُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَاٰ سَخٰی مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا“۔ اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَوْ لَا اَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِيْنَ“۔

۲۔ یہ کہ لَوْلَا بمعنی هَلَّا کے آئے یہ لَوْلَا فعل مضارع یا اس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی میں) ہو۔ تخصیض (براہین) کرنا، اُکسانا اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ“، ”لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ“۔ فعل مضارع ہی میں تو بیخ (براہین) کہنے اور تہدیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا جَاءَ وَعَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ“، ”فَلَوْلَا نَصَرَهُمْ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ“، ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ“، ”فَلَوْلَا إِذَا جَاءَ هُمْ بِأُسْنَا تَضَرَّعُوا“، ”فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ“، ”فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا“۔

۳۔ یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہر دی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا أَخَّرْتَنِي“، ”لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيَّ مَلَكٌ“۔ ظاہر یہ ہے کہ لَوْلَا ان دونوں آیتوں میں بمعنی هَلَّا کے آیا ہے۔

۴۔ یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہر دی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ“۔ یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آنے عذاب کے ”فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا“ کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے۔ اور اس بات کی تائید ابی حنیفہ کی قرات فَهَلَّا سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ : خلیل سے منقول ہے کہ اس نے کہا قرآن شریف میں جبر قولہ تعالیٰ ”فَلَوْلَا إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ“ کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں پر لَوْلَا آیا ہے وہ هَلَّا کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیت کے لحاظ سے کلام کیا جاسکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ“ اور لَوْلَا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے۔ یعنی ”لَهُمْ بِهَا يَأْتِي لَوَاقِعُهَا“ (بے شک وہ یوسف علیہ السلام اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بَنَّا“ اور قولہ تعالیٰ ”لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا“ یعنی لا بد شبابہ (وہ اس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ۔

دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لَوْلَا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ ہم کو موسیٰ الخطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہے ہم کو عبد الرحمن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور اسدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا قرآن میں جہاں کہیں بھی فَلَوْلَا آیا ہے اُس کے معنی فَهَلَّا ہیں مگر دو لفظ سورہ یونس میں ”فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَفَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا“ کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے ”مَا كَانَتْ قَرْيَةٌ“ (کوئی قریہ نہ تھا)۔ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”فَلَوْلَا إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ“ کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مراد عیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اس لَوْلَا کی نسبت بمعنی هَلَّا آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرف ”فَا“ کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فَلَوْلَا۔

لَوْ مَا : بمنزلہ لَوْلَا کے ہے قال اللہ تعالیٰ ”لَوْ مَا تَأْتَيْنَا بِالْمَلَكَةِ“۔ اور ما لقی کہتا ہے کہ لَوْ مَا حرف تخصیض ہی کے لئے آتا ہے۔

لَيْتَ : حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تَمَنَّى۔ اور توفی کہتا ہے کہ لَيْتَ تاکید تہنی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَيْسَ : فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے معنی ہیں زمانہ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے۔ اور کہا گیا ہے وہ زمانہ حال اور اس کے ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاجب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ“ سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لَيْسَ کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے۔ ابن مالک کہتا ہے اور لَيْسَ عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تبریہ کے لاسے نفی جنس مراد ہوتی ہے مگر لَيْسَ کی اس خصوصیت کو بہت کم یا اور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ“ ہے۔

”مَا“ کی دو قسمیں

ما اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے الذی کے معنی میں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ“ میں ہے۔ موصولہ میں مذکر (مؤنث، مفرّدی اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے۔ غیر معلوم کی مثال ”وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا“ اور معلوم کی مثال ہے ”وَلَا أَنْتُمْ غَائِبُونَ مَا أَخْبَدُ“، یعنی اللہ (خدا کو) ما اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جاسکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ ”وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ“ میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ (موصول) بخلاف اپنے بانی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور ما اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی اُنّی شئی اور اس کے ساتھ غیر عاقل ”مَا لَوْهَا۔ مَا وَلَا هُمْ۔ مَا يَلِكُ يَبِينُكَ يَا مُؤْمِسِي“ اور مَا الرُّحْمَنُ۔ لیکن ما استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول ”وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ“ اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی گئی اور بدیں سبب موسیٰ علیہ السلام نے اس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا۔ ما استفہامیہ کا الف حالت جر میں گراوینا واجب ہے اور حرکت فتح باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور ما استفہامیہ کو ما موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً ”عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ۔ فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِهِمَا۔ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ۔ لِمَ يَرَجِعُ الْمُرْسَلُونَ“ اور یہ (ما اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثالیں ہیں مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيهَا۔ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ۔ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ اور ما شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم ما اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجبیہ کہلاتا ہے۔ جیسے ”فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ“ قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ اور ما تعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیر کی قرائت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ ”مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“ اور آئی ہے اور ما کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اس کے مابعد اس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ مکرہ تامہ اور مکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَعُوضَةً فَمَا فَوَقَهَا“ (مثال مکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ ”نِعْمًا يَعْظُمُكُمْ يَه“ یعنی نعم شینا يعظّمکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور مکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے مثلاً فَنِعْمًا هِيَ نِعْمَ شَيْنًا هِيَ (یہ اچھی چیز ہے) اور ما حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا ہے۔

(۱) مصدریہ اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ مصدریہ زمانیہ جیسے فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو۔ اور مصدریہ غیر زمانیہ مثلاً ”فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ“ یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو۔

(۲) نافیہ یہ یا تو عاملہ ہوتا ہے اور لیس کا عمل کرتا ہے جیسے ”مَا هَذَا بَشَرًا۔ مَا هُنَّ امْهَاتُهُمْ۔ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ“ اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا ما نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے مثلاً ”وَمَا تَفْقَهُوا إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ۔ فَمَا رِبْحُكُمْ تِجَارَتُهُمْ“۔

ابن حاجب کہتا ہے ما نافیہ زمانہ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ ما نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کے اس نے ما کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قد تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نفی میں ما تاکید کے لئے آتا ہے اور ما لاندہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے ”إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ۔ كَانَمَا أَغْشَيْتَ وَجُوهَهُمْ۔ رَبَّمَا يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا۔ جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے ”فَمَا تَرَيْنَ“۔ ”أَيُّهَا تَدْعُوا“، ”أَيُّهَا الْأَحْلِيْنَ قَضَيْتُ فِيمَا رَحِمَهُ“۔ ”بِمَا خَطَايَاهُمْ“ مثلاً مَا بَعُوضَةً۔ الفارسی کہتا ہے ”قرآن میں جتنے مقاموں پر اما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ دونوں تاکید کے ساتھ ضرور موصد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ما کے داخل ہونے سے فعل شرط اس تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں ما سے تاکید آ جاتی ہے اور ابوالقاء کا قول ہے کہ ما کی زیادتی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ : ما موصولہ، مصدریہ، استفہامیہ اور نافیہ کی پہچان

جن مقامات پر بھی ما کے قبل لیس - لَمْ - لَا - یا - الا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ ما موصولہ ہوگا جیسے ”مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ - مَا لَمْ يَعْلَمْ - مَا لَا يَعْلَمُونَ - اِلَّا مَا عَلِمْنَا“ اور جہاں پر ما کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہو اس جگہ ما مصدریہ ہوگا۔ حرف ما کے بعد ما واقع ہو تو دونوں باتوں کا تحمل ہوگا یعنی اس کے موصولہ اور مصدریہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جاسکے گا جیسے ”بِمَا كَانُوا يَظْلُمُونَ“ میں ہے اور جس مقام پر ما دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا درایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں ما کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہوگا۔ مثلاً ”وَاعْلَمَ مَا تَدْعُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْفُمُونَ“، ”مَا أَذْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ“ - وَلَتَنْظُرَنَّهُمْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ“ اور جس موقع پر قرآن میں ما الا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسب ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں :

- (۱) مِمَّا اتَّبَعُوهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اِنْ يَخَافَا۔ (البقرة: ۲۲۹)
- (۲) فَنَصِفَ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اِنْ يَعْفُونَ (البقرة: ۲۳۷)
- (۳) يَبْعُضُ مَا اتَّبَعُوهُنَّ اِلَّا اِنْ يَاتَيْنِ۔ (النساء: ۱۹)
- (۴) مَا نَكِحَ اَبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔ (النساء: ۲۲)
- (۵) وَمَا اَكَلَ السَّبْعُ اِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ۔ (المائدة: ۳)
- (۶) وَلَا خَافَ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ اِلَّا۔ (الانعام: ۸۰)
- (۷) وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا (الانعام: ۱۱۹)
- (۸) (۹) مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا۔ (سورة هود میں دو جگہ آیت ۱۰۷، ۱۰۸)
- (۱۰) اِنَّمَا حَصَدْتُمْ فَذَرَوْهُ فِي سَبِيلِهِ اِلَّا قَلِيلًا (يوسف: ۱۳۷)
- (۱۱) مَا قَدَّمْتُمْ لِهِنَّ اِلَّا۔ (سورة يوسف: ۲۸)
- (۱۲) وَاذَعَزَّ لَتَمُوهُنَّ وَمَا يَعْبُدُونَ اِلَّا اللَّهَ۔ (الكهف: ۱۶)
- (۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ۔ (سورة الحجر: ۸۵)

”مَاذَا“ کئی وجوہ پر آتا ہے

- ۱۔ یہ کہ ما استفہام کا اور ذا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے رائج ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ ”مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ“ میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قرأت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔
- ۲۔ یہ کہ ما استفہامیہ ہو اور ذا اسم اشارہ۔
- ۳۔ یہ کہ ما ذا کا پورا لفظ لفظ لفظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور یہ بات قولہ تعالیٰ ”مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ“ کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجوہوں سے بھی بڑھ کر رائج تر ہے۔ یعنی يُنْفِقُونَ الْعَفْوَ۔
- ۴۔ یہ کہ ما ذا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی الَّذِي ہے۔
- ۵۔ یہ کہ ما زائدہ اور ذا اشارہ کے لئے۔ اور
- ۶۔ یہ کہ ما استفہامیہ ہے اور ذا زائدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

مَنْعِي : استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے ”مَنْعِي نَصْرُ اللَّهِ“ اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔

مَنْع : بعض لوگوں کی قرأت ”هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِي“ میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے۔ حالانکہ اس آیت میں مَنْع بمعنی عِنْد کے آیا ہے اور مَنْع کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقف کے لئے آتا ہے مثلاً ”وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ - اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْنِغْ وَيَلْعَبْ - لَنْ اَرْسِلَهُ مَعَكُمْ“ اور گاہے مَنْع سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ

”وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ“، ”وَارْكَبُوا مَعَ الرَّاكِبِينَ“ میں ہے (اور یہ بات کہ) لَقِيَ مَعَكُمْ۔ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا۔ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ۔ اِنَّ مَعَ رَبِّيْ سَيِّدِيْنَ کی مثالوں میں (مع کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جاسکتے ہیں کیونکہ خداوند کہ ہم جسم و جہت سے منزہ ہے۔ وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہو سکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معنوت اور حفظ مراد ہے۔ راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مع مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

”مِنْ“ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے

- ۱۔ سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً ”مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ۔ اِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ“۔
- ۲۔ جمعیت کے معنی میں یوں کہ اُس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لاسکیں۔ مثلاً ”حَتَّى تُنْفِقُوا مِنْهُ تُحِبُّوْنَ“۔ اور اس کی قراءت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعض ما تَحِبُّوْنَ کی ہے۔
- ۳۔ بمعنی تبيين اور اکثر اس معنی میں مَا کا وقوع اور مَهْمَا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا يَفْتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ۔ مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ۔“ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ۔ اور مِنْ کے دونوں مذکورہ بالا لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ۔ اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ۔ بمعنی تعلیل مثلاً ”يَمَّا خَطَّيْتَهُمْ۔ اَعْرِفُوا۔ يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ اُذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ“۔
- ۵۔ اور فصل بالہملہ کے لئے اور یہ مِنْ دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ۔ حَتَّى يَمَيِّزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ۔
- ۶۔ بدل کے واسطے مثلاً ”اَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْاٰخِرَةِ“ یعنی آخرت کے بدلہ میں اور ”لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْاَرْضِ“ یعنی تمہارے بدلہ میں۔
- ۷۔ عموم کی تخصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً وَمَا مِنْ اِلَهٍ اِلَّا اللّٰهُ کشاف میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مِنْ استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ ”لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ“ میں بناء (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے۔
- ۸۔ حرف ب کے معنی میں جیسے ”يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ“ یعنی بہ۔
- ۹۔ بمعنی علی جس طرح ”وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ“ یعنی عَلَيْهِمْ۔
- ۱۰۔ بمعنی فی مثلاً اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْحُجَّةِ یعنی فِيْهِ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ ”وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ“ میں مِنْ بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ سے ہویدا ہوتی ہے۔
- (۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ كُنَّا فِيْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا یعنی عَنْ هٰذَا۔
- (۱۲) بمعنی عند مثلاً ”لَنْ نُّغْنِيَ عَنْكُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ مِنَ اللّٰهِ“ یعنی عِنْدَ اللّٰهِ۔
- (۱۳) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ مَنْ زائدہ نفی، نہی اور استفہام میں آتا ہے جیسے ”وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا۔ مَا تَرَىٰ فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَغْيُوْبٍ فَلَرَجِعَ الْبَصَرُ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُوْرٍ“۔ ایک جماعت نے مَنْ زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَّبَاِ الْمُرْسَلِيْنَ، يُحْلَوْنَ فِيْهَا مِنْ اَسَاوِرَ، مِنْ جَبَابٍ فِيْهَا مِنْ زَرْعٍ يُعْضَوْنَ مِنْ اَصْبَارِهِمْ“ کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ : افئدة من الناس اور افئدة الناس میں فرق

ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں ”فَاجْعَلْ أَفئِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ“ کہا ہوتا کہ اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانہ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے افئدة من الناس کہہ کر تخصیص کر دی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی۔ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیم نے فَاجْعَلْ أَفئِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانہ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے من سے بعضی کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے۔

یغفر لکم من ذنوبکم اور یغفر لکم ذنوبکم میں فرق

اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہل ایمان کو مخاطب بنا کر یَغْفِرْ لَكُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ من کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورۃ احزاب میں فرماتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“۔ اور سورۃ القصف میں ارشاد کرتا ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَحَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ..... يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ“۔ مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ من کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورۃ نوح میں یَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ اور اسی طرح سورۃ ابراہیم اور سورۃ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کے لئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے۔ یہ قول کشف میں ذکر کیا گیا ہے۔

”مَنْ“ کے وجوہ استعمال

مَنْ فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے ”وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ“۔ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ“ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے مثلاً ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْفَدِنَا“ اور مکررہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً ”وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ“ یعنی فریق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مونث اور مفرد و غیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مکی طرح ہے۔ اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مکی حالت اس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے۔ اس بات کا راز یہ ہے کہ مابہ نسبت مَنْ کے کلام میں زائد واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے۔ لہذا جس چیز کے مواضع زائد تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ ابن الانباری کہتا ہے مَنْ کا ذی علم کے ساتھ اور مکی غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ ما اور مَنْ میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مَهُمَا

چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَهُمَا تَاتَانَا بِهِ“۔ زختری کہتا ہے اس مثال میں مَهُمَا پر پہ کی ضمیر اور پہا کی ضمیر دونوں ملحوظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہیں اور غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل مکی شرطیہ اور مازائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے ما کا الف تکرار دور کرنے کے لئے ہا سے بدل دیا گیا۔

”نُون“ کئی وجوہ پر آتا ہے

- ۱۔ اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا رَأَتْهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ“۔
- ۲۔ حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اول نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلہ مثلاً لَيْسُ خَنْ وَلَيْكُونَا اور لَنْسُفَعَا بِالنَّاصِيَةِ کہ ان مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندرون تاکید پر خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ ”فَإِذَا حَاءَ وَعَذُ الْأَيْحِرَةِ لَيْسُوا لَوْ جَوْهَهُمْ“۔ اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جینی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یا ئے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَاغْبِذْ نِي۔ لِيَحْزُنُنِي یا کوئی حرف اس یا ئے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ يٰ اَيَّتُهَا كُنْتُ مَعَهُمْ اور اس یا ئے متکلم پر جو لُذْن کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے۔ اور اسی طرح مِنْ اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یا ئے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لُذْن کی مثال قولہ تعالیٰ ”مَنْ لُذْنِي عُذْرًا“ ہے اور مجرور یہ مِنْ وَعَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ۔ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي“۔

”تَوْنِین“ کی اقسام

ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں ہے اس کے اقسام بہت سے ہیں۔

- ۱۔ تونین نمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً هُدًى وَرَحْمَةً اور اِلٰی عَادِ اَخَاهُمْ هُوْدًا۔ اَرْسَلْنَا نُوحًا۔
- ۲۔ تونین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تاکہ ان کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُف کو تونین کے ساتھ قرأت کیا ہے اس کے نزدیک جو تونین اس لفظ سے لاحق ہوئی ہے وہ تونین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے ہیہات کو تونین کے ساتھ پڑھا ہے اس کے نزدیک اس میں بھی تونین تنکیر ہے۔

- ۳۔ تونین مقابلہ، یہ تونین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَاتِلَاتٍ نَّائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ۔
- ۴۔ تونین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مفَاعِل (صیغہ جمع) معقل کے آخر میں جیسے ”وَالْفَسْحِ وَالْيَالِ“ اور وَمِنْ فَوْفِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور ائی کا مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ كُلٌّ فِي فُلْكَ يَسْبَحُونَ۔ ”فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ“۔ ”أَيَّامًا تَذَعُّوْا“۔ یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَأَنْتُمْ حِينِيذٌ تَنْظُرُونَ یعنی حِينَ إِذْ بَلَغَتِ الرُّوحُ الْخُلُقُومَ (جس وقت کہ روح گلے میں آگئی) اور یا اذا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اذا کے بیان میں ہمارے شیخ اور ان کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً ”وَأَنْتُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ بِعَفَا ذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آؤ گے)۔

- ۵۔ تونین الفواصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تونین ترم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تونین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے۔ چنانچہ بشری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوْلًا رِيًّا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (مثال فعل) اور كَلَّا سَيَكْفُرُونَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تونین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نَعَمْ : جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر دریافت کرنے والے کے واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو حاک کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا قبیح بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔
نَعَمْ : فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گردان نہیں آتی۔

ہ : ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالت جبر اور حالت نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَوْرَعْتَ غَائِبٌ ہونے کا حرف ہے اور یہ اِنَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِنَّا ہ) اور سکتی (وقف) کے لئے آتی ہے مثلاً مَا هِيَ - كَيْفَ هِيَ - حَسَابِيَه - سُلْطَانِيَه مَالِيَه - لَمْ يَنْسَهُ اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

ہَا : اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) وارو ہوتا ہے اس کی الف کاد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تشبہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے۔ مثلاً هَاؤُمُ قَرُوءُ وَاكْسَايَه اور مَوْثُتُ کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح قَالَهُمْهَا فُجُورُهَا وَتَقُولُهَا اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اسم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هَوْلَاءِ هَذَانِ خَصْمَانِ - هَلَعْنَا اور اس رفع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا أَنْتُمْ لَوْلَاءِ اور نداء میں اِنِّی کی صفت پر آیا کرتا ہے جس طرح يَا أَيُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اس کا (جو اِنِّی کی صفت پر پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور لملاحظہ ابتداء کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے۔ چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "أَيُّهُ لَفْعَانِ" بحالت وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

هَات : فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

هَلْ : حرف استفہام ہے۔ اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنّ مشدودہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرف عطف) اس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ هَلْ کے بعد صرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیونکہ اس میں هَلْ کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اِنِّی عَلٰی الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ يَخْزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلَمْ : کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل هَا اور لَمْ تھی اور اس کا ماخذ لَمَسْتُ الشَّيْءَ اِنِّی اَصْلَحْتُهُ جبکہ میں نے اس شے کو درست کیا ہوا ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جدا گانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ بھی گئی ہے کہ اس کی اصل هَلْ اُم تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا "هَلْ لَكَ فِي كَذَا" (کیا تجھے کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمہ یعنی پھر اس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دیئے گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تشبہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تشبہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا : مکان قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے "اِنَّا هَاهُنَا قَاعِیْنُ" اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِكَ اِبْنُی الْمُؤْمِنُونَ - اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِكَ تَلَّوْا کُلُّ نَفْسٍ مَّا سَأَلَتْ اور هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ کی مثالوں میں ہے۔

هَيْت : اسم فعل ہے بمعنی اُسْرِع وبادِر۔ یہ بات المحتسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی هَيْت - هَا اور تادونوں کو فتح دے کر بعض میں هَيْت کسرہ هَا اور فتح تا کے ساتھ کسی میں هَيْت فتح هَا اور کسرہ تا کے ساتھ اور بعض میں هَيْت فتح هَا اور ضمہ تا کے ساتھ اس کی قراءت کی گئی ہے۔ اور هَيْت بروزن جُنُب بھی اس کو پڑھا گیا ہے۔ اور یہ فعل ہے جس کے معنی ہیں تَهَيَّات میں (میں آمادہ تیار ہو گیا) اور اسی کی قراءت هَيْت بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَيْهَات : اسم فعل ہے بمعنی بَعْد۔ قال اللہ تعالیٰ "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ"۔ زجاج اس کے معنی میں کہتا ہے اَلْبَعْدُ لِمَا تُوعَدُونَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج ابھی غلطی میں مآ پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا

ورنہ اس کی عبارت میں ”نَعُدُّ الْأَمْرَ لِمَا تُوْعَدُونَ أَيْ لَا خِلَافَ“ تھی۔ بوجہ اس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا۔ لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تنہین فاعل کا ماننا جائے اور ہیئات کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جس کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتح ضمہ اور زیر کے ساتھ۔ پھر تینوں اعرابوں میں توین دے کر اور بغیر توین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

”واو“ کی دو قسمیں

عالمہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عالمہ بھی ہوتا ہے۔ واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معد کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاسْجُدُوا لِلَّهِ رَبِّكُمْ وَشُرَكَاءَ كُفُّمُ اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے۔ جیسے ”وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَلُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ“، ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكْذِبُوا بَيِّنَاتٍ رَّبَّنَا إِنَّكُمْ لَكُنْتُمْ“۔ اور کوفیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور اعراب کا متعقبی تھا مگر اس واو نے اس کو اس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ ”اتَّخَعْلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيُقْسِدُ فِيهَا وَيُقْسِدُ الدَّمَاءَ“ نصب کی قرأت میں اور واو غیر عالمہ کی کئی قسمیں ہیں۔

۱۔ واو عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے : ایک شے کو اس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے جیسے ”فَانْحَبِزْنَا وَاصْحَابَ السَّفِينَةِ“۔ اور یہی واو عاطفہ ایک شے کو اس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ“ میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اس پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يُوحِي إِلَيْكَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ“ واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ انا کے ساتھ نفی کے بعد لانا فیہ کے ساتھ اور لیکن کے ساتھ مقترن ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا“ یہاں انا کے ساتھ مقترن ہوا ہے ”وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ“ اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لا کے ساتھ مقترن ہے اور ”وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ“ کہ اس میں اس کا اقتران لیکن کے ساتھ ہوا ہے اس کے ماسواہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو ہائیوں (بیس سے نو تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں ”وَمَلَأْجِبِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ - رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لَوْلَا ذِي وَلَسَنَ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“۔ اور ایک شے کو اس کے ہم معنی (حروف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً ”صَلَوَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةً“۔ اِنَّمَا اَشْكُو بَنِي وَحَزْنِي“ اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے ”رَبُّكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ“ (کہ اس میں ارجل کو جر دیئے جانے کی وجہ اس کا ووں مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واو عاطفہ او کے معنی میں بھی آتا ہے۔ چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ.....“ کو اس پر محمول کیا ہے اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطہ بھی آتا ہے جس کے متعلق خازن نجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے۔

۲۔ واو استئناف (آغاز کلام) : جیسے ”ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ لِنَسِيحَ لَكُمْ وَنُفِرُ فِي الْأَرْحَامِ - وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ - مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ“ رفع کے ساتھ اس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو نفیر اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اس کا مابعد مجرور ہوتا۔

۳۔ واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے : جیسے ”وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ - يُغْشِي طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ لَيْسَ أَكْلَهُ الذُّبُّ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ“ اور زختری نے کہا ہے کہ واو حال اس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اس کے اس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واو حال جملہ موصوفہ پر اسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَذِبٌ“۔

۴۔ واو ثمانیہ : اس کو ایک جماعت نے مثل حریر بن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اہل عرب شمار کرتے وقت سات (سبعہ) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعہ عدد تام (کامل ہے اور اس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ مستأنف از سنو شروع ہونے والا ہے چنانچہ ان لوگوں نے واو ثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ ”سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ“ الی قولہ ”سَبْعَةٌ وَثَمَانِيَةٌ كَلْبُهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ يُؤْتُونَ الْعُقُوبَةَ“ الی قولہ تعالیٰ ”وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ“ قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”مُسْلِمَاتٌ..... اَلٰی وَاَبْكَارًا“ میں بھی آخری جملہ کا واو ثمانیہ ہے مگر واو ثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست ہے) اور ان سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔

۵۔ واو زائدہ اس کی صرف ایک مثال : قولہ تعالیٰ ”وَتَلِّهَ لِلْخَبِيثِينَ - وَنَادَيْنَاهُ“ سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں وَنَادَيْنَاهُ کا واو زائدہ ہے۔

۶۔ اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو : مثلاً الْمُؤْمِنُونَ - وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ - قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَفْعَلُوا -

۷۔ جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طی کی لغت میں اور اس کی مثال ہے : ”وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ عَمُوا وَاَصْحَابُ كَثِيرٍ مِنْهُمْ“۔

۸۔ وہ واو جو حمزہ استنہام مضموم ماقبل سے بدل کر آیا ہو : اس کی مثال ہے خلیل کی قراءت ”وَالَيْهِ الشُّعُورُ - وَامْسُتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَامْسُتُمْ بِهِ“ (اس کی اصل امْسُتُمْ تھی)

وَيَ كَانَ

کسانی کا قول ہے کہ یہ تندم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔ اس کی اصل وَيَلْكَ جس میں کاف ضمیر مجرور ہے۔ انش کا بیان ہے کہ وی اسم فعل بمعنی العجب ہے اور کاف حرف خطاب اور اَنّ لام کے مضموم کئے جانے کی بنیاد پر آیا ہے اس کے معنی ہیں اَعْجَبَ لَآنَ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے)۔ اور خلیل کا قول ہے کہ وَيَ تہا اور كَانَ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے ”وَيَ كَانَهُ“ تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے :-

(۱) یہ کہ وَيْک ایک حرف اور اَنّہ دوسرا حرف ہو اور اس کے معنی ہوں اَلَمْ تَرَ ا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔

(۲) یہ کہ ان کی اصلیت پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اس کے معنی ہوں وَيَلْكَ (خرابی ہو تیری) اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وَيَ کلمہ تعجب ہو اور كَانَهُ جداگانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال کے باعث غلطی سے اسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جس طرح کہ يَنْبُتُ کو وصل کر دیا گیا۔

”وَيْلٌ“ تقبیح کے لئے نیز حسرت اور گھبراہٹ کے موقع پر بولا جاتا ہے

اصحیٰ کہتا ہے ویل تقيح (برائتانا) خداوند کریم فرماتا ہے ”وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ“ اور کبھی یہ کلمہ حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا اَعَزَّتْ“۔ الحربی نے اپنی کتاب فوائد میں اسماعیل کے طریق پر بواسطہ

ابن عباس ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے باپ عروہ سے اور وہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے راوی ہیں کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَيْحَكَ“ تو میں نے اس بات کو برامانا۔ میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”حُمَيْرَا“ (بی بی صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتے ہو کہ وَيْحَكَ اور وَيْسَكَ رحمت کے کلمے ہیں۔ ان سے ڈرنے اور برامانے کی کوئی وجہ نہیں مگر البتہ وَيْلٌ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

”یا“ ندا کے لئے آتا ہے، تاکید کا فائدہ دیتا ہے

ندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا۔ مثلاً رَبِّ اغْفِرْ لِي اور يٰمُوسَىٰ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اِيْهَا کی ندا صرف اسی یا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ زختری کہتا ہے یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابلِ لحاظ ہے اور اس کا ورود تنبیہ کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً لَا يَسْجُدُوْا - يٰاَيُّهَا قَوْمِيَّ يَعْلَمُوْنَ -

تنبیہ : ان حروف کی بحث میں اختصار برتنے کی وجہ

جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر ان کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے ان کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پر ہیز کیا کہ اس کا موقع فنِ عربیت (زبان دانی) اور علمِ نحو کی کتاب میں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے۔ نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مد نظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

اكتالیسویں نوع (۴۱)

اعراب قرآن

اس موضوع پر کتابوں کے نام

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً مکی: اس کی کتاب خاص کر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہیں۔ الحونی: اس کی کتاب بنسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارے میں بہت واضح ہے۔ ابوالبقاء العکری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی۔ السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے لیکن سفاقی نے اسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے۔ اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے بڑے ہے۔

اس نوع کی اہمیت اور فوائد

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا ہے اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔ ابو عبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن خطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو اسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب و لہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن سے کہا، ”ابا سعید کیا ایک شخص عربی زبان دانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اس کے ذریعے اپنا لب و لہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے؟“ حسن نے جواب دیا ”یا ابن اخی“ تم اس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہو اس کی وجہ کے نامعلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔

وہ امور جن کو اعراب دیتے وقت ملحوظ رکھنا چاہئے

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب۔ اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے جو حسب ذیل ہیں:

اول: اُس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفر دیا نہ کر قرار دے کہ اعراب دینے کا ارادہ کرتا ہے اس کے معنی سمجھ لئے جائیں کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) پر کوئی اعراب نہیں۔ کیونکہ اُن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ علماء نے ”وَاِنْ كُنَّا رَجُلٌ يُؤَرِّثُ كَلَامًا“ کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ یہ نصب اس لفظ کے مراد پر موقوف ہے۔ لہذا اگر کلام میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور یُؤَرِّثُ كَلَامًا کی خبر ہے یا صفت اور کان تامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور كَلَامًا اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ كَلَامًا میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذَا كَلَامًا (اس کی اصل عبارت وہی ہوگی۔ ذَا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بزعم خافض کر دیا)۔ اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا اور یا لفظ كَلَامًا قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُؤَرِّثُ کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قول تعالیٰ ”سَبَّحًا مِّنَ الْمَثَنِيِّ“ میں اگر المثنائی سے

قرآن مراد ہے تو میں جمعیت کے لئے ہے اور اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو میں بیان جنس کے واسطے آیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مِنْهُمْ نُفْعًا" میں تَنْفَعًا اگر بمعنی انتفاع ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رما ت کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ "غَنَاءَ أَخْوَىٰ" سے اگر خشکی اور پیاس کے باعث سیاہ ہوگئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غَنَاءَ کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہ) ہو جانا مراد ہے تو التمرطی کا حال پڑا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے بہت سے ایسے عربین (اعراب دینے والے یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہوگئی ہے جنہوں نے اعراب دینے میں محض لفظ ظاہر کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَأَنْ تَفْعَلَ فِی أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ" کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ اَنْ تَفْعَلَ کا عطف، اَنْ تَتْرَكَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ کیونکہ انہوں نے (شعیب علیہ السلام) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو ان کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف ما پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی ہیں یعنی تیا ہم اس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینے والا شخص بظاہر اَنْ تَتْرَكَ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور اُن کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم : یہ کہ اُس بات کی رعایت کرے جس کو ضاعت چاہتی ہے : کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ ضاعت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَتُؤَدُّ فَمَا بَقِیَ" ہے کہ بعض لوگوں نے نمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مانافہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اُس کا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں نمود کے منصوب ہونے کی وجہ اُس کا عا د پر معطوف ہونا یا اَهْلَكَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهْلَكَ نمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالیٰ "لَا عَاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ" اور "لَا تُثَرِّبُ عَلَیْكُمْ الْیَوْمَ" کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے۔ بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جو فی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَنَاطِظَةٌ بَیْكُمْ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ" میں حرف با (جارہ) ناظرہ کے ساتھ متعلق ہے بدیں سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے۔ اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیت کریمہ "مَلْعُونٌ أَيْنَمَا تَقْدُرُوا" کے بارے میں کہ "مَلْعُونٌ یُقْفَوُا بِأَحْذُوا" کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (ذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم : عربی محاورہ اور قواعد کی پابندی : یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسے اصول کی طرف نہ جا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہ کا قول آیت کریمہ "كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ" کے بارے میں کہ کَمَا میں كاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن اشجری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ كاف واقسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے واطلاق ما الموصلة علی اللہ اور در ربط الموصول بالظاہر وهو فاعل اخرجك وباب ذلك الشعر (اور موصول کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجك کا فاعل ہے، ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے)۔ اور اس آیت کے بارے میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور ل کر ایک مبتداء محذوف کی خبر ہے اور وہ متبدا یہ ہے ہذہ الحال فی تنفیلك للغزاة علی ما رایت فی کراہتہم لہا کحال اخرجك للحرب فی کراہتہم لہا، یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جب کہ تم اُن کو جنگ کے لئے

ان کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَتْ“ حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراءت کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی تاء ہے جو فعل ماضی کے اول میں زائد آیا کرتی ہے مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت ”إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَتْ“ ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهَتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی ہے اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہم جنس حروف میں ہوا۔

چہارم : درواز کار باتوں، کمزور وجہوں اور لغتوں سے احتراز کرنا : معرب کو درواز کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور تکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے۔ اور یہ محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں۔ ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَقِيلَ لَهُ“ (جرایا نصب کے ساتھ) کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اس کے مثل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ سراسر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ ”وَقِيلَ لَهُ“ بالجزم ہے اور بالنصب قائل فعل مقدر کا مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”تَكْفُرُوا بِالذِّكْرِ“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ ہے ”لَوْلِكَ يَأْتِيكَ مِنْ مَكَانٍ أَعْيَدَ“ وہ بھی غلطی میں مبتلا ہے اور درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ ”ص وَالْفُرَّانِ ذِي الذِّكْرِ“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب ”إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ“ ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی ”مَا الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا وَإِنَّهُ لَمُعْجِزٌ“ أَوْ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ“ ان میں سے کوئی ایک جواب ہے۔

ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ فِي جُنَاحٍ“ اور عَلَيْهِ“ پر اغراء قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ ”عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَشْرِكُوا“ کے بارے میں ایسا کہا جائے۔ کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ ”يُتَخَبَّعُ عَنْكُمْ إِنْ جَسَّ أَهْلُ الْبَيْتِ“ کے بارے میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ ”تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ“ کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے اس کی اصل ”أَحْسَنُوا“ تھی پھر وہ اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ ”أَحْسَنَ“ کافر مبتداء کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل ”هُوَ أَحْسَنَ“ تھا قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ“ ضمہ را کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ ”إِنَّكَ أَنْ يَصْرَعَ أَحْوَكُ تصرع“ کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ ”يَضُرُّكُمْ“ میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی گم کی پیروی میں ضمہ دیا گیا ہے) ورنہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَأَرْجُلُكُمْ“ کو محرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے۔ یوں کہ جرجوار بذات ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جرجلی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ ”وَأَرْجُلُكُمْ“ کا عطف ”بِرؤسكم“ پر ہے اور اس کا مد عاموزوں پر مسح کرنا ہے۔

ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے۔ مثلاً قولہ ”نَجِي الْمُؤْمِنِينَ“ کی قراءت پر اس کے بارے میں مختلف قول آئے ہیں :

(۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اس کے حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔

(۲) یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل نسجی دوسرے حرف کے سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جہم میں نہیں ہوتا۔ اور

(۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نُسجی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدود تھا۔ پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجانس کا حذف ہونا فقط حرف تائیں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم : یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر وجوہ کا استیفاء کر لے جن کا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے : چنانچہ وہ مثلاً ”سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی“ کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور قولہ تعالیٰ ”هٰذِیْ لِلْمُتَّقِیْنَ الْاٰیٰتِ“ میں الْاٰیٰتِ کا (تابع) اور مقطوع انصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اضمار ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ هُوَ کو ضمیر ٹھہرا کر الْاٰیٰتِ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم : یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے : ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت میں ابواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ) ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے زخشری نے قولہ تعالیٰ ”مَلِکِ النَّاسِ - اِلٰہِ النَّاسِ“ کے بارے میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت ہیں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زخشری نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ ذٰلِکَ لَحَقٌّ تَخَاصُّمُ اَهْلِ النَّارِ“ میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے تَخَاصُّمُ کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب کر دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں محاصم بدل واقع ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ اور سَبِّحْهَا سَبِّحْهَا الْاَوَّلٰی دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے۔ اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخيال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرف جر الی تھا۔ پھر قولہ تعالیٰ ”مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتُنَّیْ بِہٖ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰہَ“ میں اَنْ کو مصدر یہ قرار دینا اور اس کو مع اور اس کے صلے عطف بیان علی الہاء (ہ جو کہ یہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہو سکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اسی طرح اس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم : یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے : ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہدہ کے اس کے خلاف پایا جائے گا۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”وَمُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ“ کو زخشری نے ”قَالِی الْحَبِّ وَالنَّوٰی“ پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اس کو لازم تھا کہ اس کا عطف ”يُخْرِجُ الْحَیِّ مِنَ الْمَیِّتِ“ پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے (یعنی بخارج اسم ہے اور اس کا عطف فاعل اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ ”يُخْرِجُ الْحَیِّ مِنَ الْمَیِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ“ دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص بھی مبتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قولہ تعالیٰ ”ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْہِ“ میں رَیْبَ پر وقف کیا اور فِیْہِ کو ہڈی کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورہ سجدہ میں قولہ تعالیٰ ”تَنْزِیْلُ الْکِتَابِ لَا رَیْبَ فِیْہِ مِنْ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ“ اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ ”وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِکَ لَمِنْ اَعْمَالِ الْحَمْدِ“ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ

فَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ۔ کیونکہ یہاں خداوند کریم نے ”وَأَنْتُمْ نَحْنُ“ نہیں فرمایا اور نہ صابر اور نہ عاقل کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں ”إِنَّكُمْ كَأُولَِّ دُحُرٍ“ اور قول تعالیٰ ”وَمَارِئُكَ بِغَافِلٍ“ کے بارے میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجبور، بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں باء مجرور آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثناء کے منصوب ہیں۔ اور قول تعالیٰ ”وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے۔ اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قول تعالیٰ ”لَقُولُنَّ خَلَقَهُمُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ“۔

تنبیہ : وہ اعراب اختیار کرنا کس کی مؤید کوئی قراءت موجود ہو

(۱) اور اسی طرح اگر بعینہ وہی ہی جگہ میں کوئی دوسری قراءت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اس قراءت سے جس اعراب کو مد ملتی ہے اسے ترجیح دی جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ“ کہ اس بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ“ تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ بِرٌّ“ کی عبارت تھی۔ مگر پہلے قول کی تائید اس قراءت سے ہوتی ہے کہ اس کو ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ“ بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲) اور گاہے ایسی مثال یا دلیل ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالات میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا“ کہ یہاں پر مَوْعِدًا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ شہادت ”لَا تُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ“ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال۔

(۳) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور۔

(۴) مَكَانًا سَوًى کی شہادت سے ظرف مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے۔ اور جبکہ مَكَانًا سے مَوْعِدًا بدل ڈال کر اعراب دیں اور نُخْلِفُهُ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہو سکتی ہے۔

ہشتم : رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے : اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسلہ کو جملہ امر یہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں ”سَبَلٌ طَرِيقًا مُوصِلَةٌ إِلَيْهَا“ (کوئی ایسا راستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَبَلٌ سَبِيلًا الگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قول تعالیٰ ”إِنَّ هَذَا نَسَاجِرَانِ“ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ ان اور اس کا اسم ہے یعنی ان قصہ کے لئے آیا ہے۔ اِنَسَاجِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ ان کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو منفصلہ اور هَذَا کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی۔ یا ایسے ہی جس شخص نے قول تعالیٰ ”وَلَا الَّذِينَ يَمْؤُتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ“ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ الَّذِينَ پر جولا م آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور الَّذِينَ مبتدا۔ اور اس کے بعد کا جملہ اس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیا ہے۔ ”إِنَّهُمْ أَشْدُّ“ میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اُی کو اضافت سے مَقْطُوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اِنَّهُمْ ملا کر لکھا گیا ہے۔ یا قول تعالیٰ ”وَإِذَا كَانُوا لَهُمْ أَوْؤَ زَنُّواهُمْ يُخَسِرُونَ“ کی بابت یہ کہنا کہ اِنَّهُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واد جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واد جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ اِنَّهُمْ ضمیر مفعول ہے۔

نہم : یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے : چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قول تعالیٰ ”أَخْضَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمْدًا“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں أَخْضَىٰ - أَفْعَلٌ تَفْصِيلٌ کا صیغہ ہے اور منصوب (أَمْدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتا ہے کیونکہ أَمْدٌ (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور اَفْعَلُ التَّفْصِيلُ کے بعد جو تمیز منصوب آئے اس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے۔ لہذا درست یہ ہوگا کہ أَخْضَىٰ فَعْلٌ اور أَمْدًا اس کا مفعول ہے اور اس کی نظیر ہے قول تعالیٰ ”وَ أَخْضَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا“۔

دہم : یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے : اور یہی وجہ ہے کہ کسی نے قول تعالیٰ ”وَلَا تَبْطُلُوا صَلَاتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي“ کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اس میں کالذی کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صفت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت ”ابطالاً کا بطلان الذی“ بھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واد جمع کا حال واقع ہوا ہے۔ یعنی اس کے معنی ہیں (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہذا اس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یازدہم : یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے : مثلاً ”إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ میں بظاہر کبھی یہ دہم دل میں سما سکتا ہے کہ یَعْفُونَ کا واد جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ و لام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جس کے ساتھ ل کر فعل مبنی ہو گیا اور اس کا وزن یَفْعَلْنَ ہے بخلاف ”وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ“ کے کس میں واد ضمیر جمع ہے اور اصلی کلمہ کا حرف نہیں۔

دوازدہم : اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے : کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی تاویل تاکید، صلا اور مفخم کے ساتھ کی ہے۔

ابن النخشب ”کہتا ہے اس بات کے جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں۔ اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہل عرب ہی کی زبان میں اور ان کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہذا چونکہ عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے۔ اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا۔ ابن النخشب ”کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے تسلیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب دیکھنا یہ ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصدوں کے لحاظ سے کم و بیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہو سکتی جس قدر کہ اس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے کی ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اس کے اگرچہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ اہتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر، فصیح لوگوں کا پرکھنے والا، ان کے مواقع استعمال سے واقف اور ان کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلا سکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کا اس سے کیا سروکار۔ بقول کسی شاعر

”چہ نسبت خاک را با عالم پاک“

تنبیہیں :

جب معنی اور اعراب میں کشمکش ہو جائے تو کیا کیا جائے

(۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلاتے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو۔ ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب

تاویل کردی جائے گی۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُ عَلَيَّ رَءُوفٌ لِّقَادِرُ يَوْمِ تَبْيِ السَّرَائِرُ“۔ چنانچہ اس میں ”یوم“ جو کہ ظرف ہے اس کی نسبت معنی کی خواہش راجع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی ”إِنَّهُ عَلَيَّ رَءُوفٌ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لِقَادِرُ“ (بے شک اس دن اس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اس کے معمول کے مابین فصل کا جائز ہونا ہے۔ اس لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اَكْبَرُ مِنْ مَّقَاتِلِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ“ میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذ کا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی ایک فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا۔

معنی اور اعراب کی تفسیر

(۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ۔ اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارے میں قواعد اور صناعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے اور تفسیر معنی کے بارے میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں پڑتی۔

بعض وہ روایات جن میں کاتبین قرآن کی غلطیاں بتائی گئی ہیں اور ان کے جوابات

(۳) ابو عبیدہ ؓ نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہ ؓ نے کہا: میں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے قولہ تعالیٰ ”إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ أَوْ قَوْلُ نَجَّافٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَالْمُحْصِنِينَ الصَّلَاةَ وَالْمَرْتُونَ الزَّكَاةَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ“ کے بارے میں جن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا: ”میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔ انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی)۔“ اس حدیث کے اسناد متبحرین کی شرط پر صحیح ہیں۔

اور ابو عبیدہ ؓ نے کہا: حدثنا جابر عن ہارون بن مویٰ۔ خبرنی الزبیر بن الحرث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا: جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد حضرت عثمان ؓ کے سامنے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ حضرت عثمان ؓ نے کہا: ”ان کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کر لیں گے)۔“ یا انہوں نے کہا: ”ستعربها بالسنتھا“ (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (صحیح) کر لیں گے۔ کاش اگر لکھنے والا قبیلہ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلہ ہذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔“

مصحف عثمانی کی صحت پر ابن الانباری کا مدلل بیان

اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان ؓ اور ابن اشد نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔ پھر خود الانباری نے اسی طرح کی روایت عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن اشد نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یحمر کے طریق سے بیان کی ہے۔ ابی ثمر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ ”الْمُحْصِنِينَ الصَّلَاةَ“ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے۔ اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔

اول: صحابہ ؓ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہو کر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائیکہ قرآن شریف میں۔

دوم: اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو انہوں نے نبی ﷺ سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اس کے ایک شوش و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا، پھر اس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا، اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔

سوم : یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے۔

چہارم : یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اس سے باز آئے اور مزید بریں عثمان رضی اللہ عنہ کی بابت یہ گمان کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے آگاہ ہو کر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آ رہا ہے حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آ رہا ہے۔ غرض کہ یہ بات عقل، شرع اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔

علماء اس کے تین جواب دیئے ہیں :

(۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمان رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابل غور امر ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے تمام لوگوں کے لئے واجب الاقترار امام تیار کیا تھا لہذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کر لیں گے۔

بہر حال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا انہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو ان کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی مصحف لکھے گئے تھے، اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک میں یہ نقص رہ گیا تو اس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو ہزار ہا باتوں کا وجود قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ جوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں۔

(۲) اس روایت کو صحیح ماننے پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمزاً اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے۔ جیسے ”الکتاب، الصابرين“ اور جو ان سے ملتی جلتی باتیں ہوں۔

(۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اس کے خلاف ہے۔ مثلاً انہوں نے لکھا ہے ”لَا أَوْ ضَعُوا“۔ “لَا ذُبْحُهُ“ کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور ”جَزَّ أَوْ الظَّالِمِينَ“ واو اور الف دونوں کے ساتھ اور بایں دو دیاؤں کے ساتھ اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی۔ اور ابن اشتر نے اس جواب اور اس کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (و ثوق) کیا ہے۔ اور ابن الانباری کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان رضی اللہ عنہ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہوئی ہیں ان کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمان رضی اللہ عنہ اُمت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہو کر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے۔ نہیں اور ہرگز نہیں۔

واللہ ان کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ انہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی۔ کون سے بعد آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا دار و مدار رکھا اور اسی حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے قول ”أَرَى فِيهِ لَحْنًا“ (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف کی کتابت میں غلطی معلوم

۱۔ جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔ مترجم

ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اس طرح منسود اور محرف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے۔ بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی۔ اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمان رضی اللہ عنہ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں بجاء کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے۔ وہ الفاظ کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہیں مصاحف کے مطابق تھی جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا۔ اور پھر اس بات کی تائید ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

وہ روایت کرتا ہے حدثنا عبداللہ بن ہانی البربری مولیٰ عثمان رضی اللہ عنہ کہ ہانی نے بیان کیا: ”میں عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہؓ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ اُس ہڈی پر لکھا تھا ”لَمْ يَسْئَلْ - لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ اور فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ“ ہانی کہتا ہے: ”پس ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو ٹکڑو کر کے ”لِخَلْقِ اللَّهِ اور فَامَهْلُ“ کو قلمزن کر کے فَمَهْلُ لکھا اور لکھا ”لَمْ يَسْئَلْ“ یعنی اس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔

ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگزر کیا۔ حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آچڑا وہ بھی فیصلہ حق کی عرض سے انہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تا کہ وہ اس کی نسبت کوئی بجاحم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں۔ اس واسطے کہ جو کچھ ان مصاحف میں لکھا گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔

میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن اشعث کی وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو اس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو سب ذیل ہے :

حدثنا الحسن بن عثمان رضی اللہ عنہ انباء الربیع بن بدر عن سوار بن شمیم سوار بن شمیم نے کہا ہے میں ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انہوں نے کہا: ایک شخص نے عمر رضی اللہ عنہ سے کہا ”امیر المؤمنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات سُن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے۔ پھر جبکہ عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کا دور آیا تو اُسی شخص نے (جس نے عمر رضی اللہ عنہ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمان رضی اللہ عنہ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا اور میں ان کے پاس سے مصحف لے آیا۔ اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنالیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمان رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہؓ نے مصحف کی ضبط و اتفاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔

پھر ابن اشعث ہی کہتا ہے۔ انباءنا محمد بن یعقوب انباء الوداد و سلیمان بن الاشعث۔ انباءنا احمد بن مسعود انباءنا اسماعیل الخیر بن الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الاعلیٰ بن عبد اللہ بن عامر۔ کہ عبد الاعلیٰ نے کہا: ”جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہوگئی تو عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا اور عثمان رضی اللہ عنہ نے اس پر نظر ڈال کر کہا ”احسنتم احسنتم“ (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا۔“

پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوں میں سے ”التابوۃ اور التابوت“ میں فروگزاشت ہو گئی تھی۔ پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ وصحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کئے ہیں اس نے الفاظ میں پھیر بدل کر ڈالا اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آگیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل و قال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تصحیف کے جواب سے اس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور مرزا اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن اشہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے رائیہ کی شرح میں ابن اشہ ہی کی پیروی کی ہے)۔ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول ”أَخْطُئُوا“ سے یہ مراد ہے کہ ان لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں کے اس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو غلطی میں نہ یہ کہ جو حروف انہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ ان کا ماننا جائز نہیں۔ ابن اشہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالا جماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے)۔ اور ربیع بن جابر رضی اللہ عنہ کا قول ”مَنْ الْكَاتِبُ“ تو وہ جن سے قراءت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قراءت ہے اور اس مقام میں ایک دوسری قراءت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هَذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ دونوں طرح پر قراءت کرنا یکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ ”وَالصَّابِقُونَ“ اور ”وَالرَّاسِخُونَ“ میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔

ابن اشہ کہتا ہے ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوۃ۔ الزکوۃ اور الحیوۃ (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے)۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قراءت یے کے ساتھ اور کتابت اس کے خلاف ہوتی مگر بحالیہ قراءت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہل عربیت (زبان دان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو تو جیہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ ان کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ اِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں۔

ان هذان لساحران کے اعراب کی توجیہات

۱۔ یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تشبیہ کا صیغہ، رفع نصب اور جرتینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت انہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلہ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلہ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔

۲۔ یہ کہ ان (جو ان مشدودہ سے تخفیف کر لیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شان یہاں سے محذوف ہے اور هَذَانِ لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدأ اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔

۳۔ دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدأ محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَہُمَا سَاحِرَانِ ہے۔

۴۔ یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعَم کی معنی میں ہے۔ اور

۵۔ یہ کہ ہما ضمیر قصہ کی اِن کا اسم اور ذان لسا جر ان مبتدا و خبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جا چکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور ہما کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوجھی ہے اور وہ یہ کہ ہذان میں سنا جر ان۔ یوہذان کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سلا سلا کو اغلا لا کی من سباء کو بباء کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔

والمقیمین الصلوٰۃ کے اعراب کی توجیہات

قوله تعالى "وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ" میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں :

- ۱۔ یہ کہ وہ مقطوع الی المدح ہیں۔ اَمَدَح کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔
 - ۲۔ یہ کہ وہ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ میں جو مجرور ہے اس پر معطوف ہے۔ یعنی اس کی تقدیر یُؤْمِنُونَ بِالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے)۔ اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر "يُؤْمِنُونَ بِدِينِ الْمُقِيمِينَ" ہے۔ لہذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر بإحابة المقيمین ہے۔
 - ۳۔ یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت وَمِنْ قَبْلِ الْمُقِيمِينَ ہے۔ چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بیزع خافض ہے)۔
 - ۴۔ یہ کہ وہ قَبْلِكَ میں جو خطاب کا کاف ہے یہ اس پر معطوف ہے۔
 - ۵۔ یہ کہ وہ إِلَيْكَ کی کاف پر معطوف ہے۔ اور
 - ۶۔ یہ کہ وہ مِنْهُمْ میں جو ضمیر ہے اس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔
- قوله تعالى "وَالصَّابِغُونَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں :

وَالصَّابِغُونَ کے اعراب کی توجیہات

- ۱۔ یہ کہ وہ مبتدا ہے اس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں "وَالصَّابِغُونَ كَذَلِكَ" تھا۔
- ۲۔ یہ کہ وہ اِنَّ کے اسم کے ساتھ اسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اِنَّ اور اس کے اسم دونوں کا محل رفع بالا ابتداء ہے۔
- ۳۔ یہ کہ وہ هَادُوا میں جو (ضمیر) فاعل ہے، اس پر معطوف ہے۔
- ۴۔ یہ کہ اِنَّ نَعَم کے معنی میں آیا ہے۔ لہذا الَّذِينَ آمَنُوا اور اس کا بعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِغُونَ کا عطف ہوا ہے۔
- ۵۔ یہ کہ وَالصَّابِغُونَ جمع کا صیغہ ہے مگر مفرد کا قائم مقام بنادیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب : کتابت قرآن کی اغلاط کے متعلق دیگر روایات اور ان کے جوابات

بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے اسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے اور ابن اثیرؒ نے بھی کتاب المصاحف میں اس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل بنی کے طریق پر بنی جمع کے مولیٰ ابی خلف سے

منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبید بن عمیر رضی اللہ عنہ کے ساتھ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبید رضی اللہ عنہ نے (اُم المؤمنین) سے عرض کیا میں آپ کے پاس کتاب اللہ کی ایک آیت کے بارے میں یہ دریافت کرنے حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے؟ اُم المؤمنین نے کہا کون سی آیت؟ حضرت عبید رضی اللہ عنہ نے عرض کیا ”الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا“ یا ”الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا“، ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ اُم المؤمنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ اُم المؤمنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک؟ میں نے عرض کیا ”الَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا“۔ اُم المؤمنین نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اُتری بھی تھی مگر اس کے بجائے بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا)۔

پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قولہ تعالیٰ ”حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا“ کے بارے میں کہے ”بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) ”حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا“ تھا۔ ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت ہو فیما حسب مما اخطاء به الكتاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے، کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباری ”عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے پڑھا ”اَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا اَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا“۔

لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آتَى ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت آونگ رہا تھا۔ اور سعید ابن جبیر رضی اللہ عنہ کے طریق پر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَقَضَىٰ رَبُّكَ“ کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل ”وَوَضَىٰ رَبُّكَ“ تھا وادصاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشتر نے ”استمد الكتاب مدادا كثيرا فانترقت الواو بالصاد“ کے لفظوں سے بیان کیا ہے یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے وادصاد سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ ووضی ربک پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واو ہیں جن میں سے ایک وادصاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا تم یہ حروف کس طرح پڑھتے ہو؟ سعید بن منصور نے بتایا، وَقَضَىٰ رَبُّكَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ وَوَضَىٰ رَبُّكَ ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اس وجہ سے وادصاد میں چسپاں ہو گیا۔ پھر اس کے بعد ضحاک نے پڑھا ”وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ“۔ ورنہ اگر خدا کی طرف سے قَضَىٰ (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم کو رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (فہمائش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو فہمائش کی ہے۔

اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بولطہ عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو روایت کی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پڑھا کرتے تھے ”وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ ضِيَاءً“۔ اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو ”وَالَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا الْكُفْرَ.....“۔ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بولطہ عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے ”الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ“ میں لے جاؤ۔ اور ابن اشتر اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ“ کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھ کر صاحب عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جزیں نیست کہ یہ مؤمن کے نور کی

مثال ہے۔ ابن اشته نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے، اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چھنے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے۔ وہ کہتا ہے۔

لہذا اُم المؤمنین (عائشہ رضی اللہ عنہا) کے قول حروف الہجاء (حرف ہجا میں پھیر بدل ہوگی) سے یہ مراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجا بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباس کے قول ”جبکہ وہ (کاتب) اُدگر رہا تھا“ سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور و خوض نہیں کیا جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباس اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں، ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے مگر بات یہ ہے کہ ابن اشته کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشته نے یہ بھی کہا ہے کہ حدیث ابو العباس محمد بن یعقوب، ابناؤنا ابن الاسود انباءنا یحییٰ بن آدم عن عبد الرحمن بن ابی الزناد اور عبد الرحمن نے اپنے باپ ابن الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا، ابا سعید تم کو یہ وہم (کیوں) ہو گیا ہے کہ آیت کریمہ ”تَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِ الثَّنِينَ الثَّنِينَ وَمِنَ الْمَعْرِ الثَّنِينَ الثَّنِينَ وَمِنَ الْاِبِلِ الثَّنِينَ الثَّنِينَ وَمِنَ الْبَقَرِ الثَّنِينَ الثَّنِينَ“ (ہر ایک میں تکرار تین تین آتی ہے) ہے۔ زید نے جواب دیا ”اُس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے: ”فَحَمَلٌ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثَى“۔ لہذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ ہر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشته اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چُن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے، زباوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کے نزدیک مشہور تر تھے۔ اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرأت تھے۔ اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان اُمور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ : اس میں اُن حروف کا بیان ہوگا جو کہ تین وجوہ سے قرأت کئے گئے ہیں

اعراب، بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرضینی کی ایک عمدہ تالیف اس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام ”تحفة الاقران فیما قرئ بالتلیث من حروف القرآن“ ہے۔ الحمد للہ، حمد کے دال کو ابتدا (متبدل ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال اللہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبِّ الْعَلَمِينَ ب کو صفت ہونے کی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اسے اضافت تو صیغی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اس کے نہا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرأت کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ؟ دونوں کی قرأت مذکورہ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ ”اِثْنَا عَشْرَةَ“ ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ جاز کی لغت ہے۔ اور اس کو فتح دے کر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرأت ہوئی ہے۔ يٰنَّ السَّمْرَاءِ مِمَّ كَوْتِمْ حركات کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ اُس کے بارے میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ ”وَهِيَ الَّذِي“ کفر کو جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتح کے ساتھ) قرأت کیا ہے اور ایک قرأت میں ”صَرَبَ - عَلِمَ - حَسَنَ“ کے وزن پر بنا (فتح پڑنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ”ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ“ ذال کو تینوں حرکتیں دے کے قرأت کی گئی ہے۔ ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْاَرْحَامَ“ ميم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب پر ضمیر پر عطف ذال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرأت کیا جاتا ہے (یعنی) ”وَالْاَرْحَامَ مِمَّا يَحِبُّ اَنْ تَقُوْهُ وَاَنْ تَحْتَاطُوا لَانْفُسِكُمْ فِيْهِ“ (ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو ان کے بارے میں محتاط بناؤ۔ ”لَا يَسْتَوِي الْقَاعِلُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ اُولٰٓئِ الضَّرَبِ“

ضرر کی رے۔ صفت قرار دے کر رفع۔ مؤمنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ ”وَأَمْسَحُوا بِيْرءُ وُسْطٰكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ“ ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جواریا۔ کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرأت کیا ہے۔ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ وَاللّٰهِ رَبَّنَا۔ رَبَّنَا کو صفت میں ڈال کر جر اور ندایا لَمَدَحٌ فعل کو مضمحل مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَيَذْرَؤُكَ وَيَذْرَؤُكَ۔ يَذْرَؤُكَ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ میں شرکاء کم نصب کے ساتھ مفعول معہ یلمعطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجْمِعُوا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدا۔ خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ کم پر جو کہ امر کم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَكَانَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا أَرْضُ كُو اس کے ماقبل پر عطف کر کے جر اور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحَرَّمَ عَلَى قَرَبَةٍ حَرَّمَ فعل ماضی کا صیغہ حرف را کے فتح کسرہ اور ضمہ ہر سے حرکتوں کے ساتھ اور صیغہ وصف حرم کے لحاظ سے فتح حاک کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرہ حاسا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اس کے علاوہ اس کی قرأت حَسْرَامٌ فتح اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔

غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ کَوْنُ كَبْ ذَرَيٍّ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سے حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ یس مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتح نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار اتقائے ساکنین کے (یعنی یانوں ملفوظی جو کہ تلفظ میں آتے ہیں) کسرہ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر نداء ہونے کے لحاظ سے اس کو رفع بھی دیا جاتا ہے۔ سَوَاءٌ لِلْمُتَّقِينَ سَوَاءٌ کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ بخذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَا تَجِزْنَ مَنَّا ص لفظ جین کو رفع اور جریزوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِيلَ لَهُ يَا رَبِّ قِيلَہ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جر دے کر پڑھا ہے جس کی توجہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پر اسے عَلِمَ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ ق مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتح و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔ السُّجُودِ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتح۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتح اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ یا کو ضمہ۔ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ہر سے حروف (ب۔ ف۔ اور ن) کر رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَخُورٌ عَيْنٌ كَأَمْشَالِ اللُّؤْلُؤِ حور اور عین دونوں لفظوں کے جر اور رفع اور نصب کے ساتھ يَزُوْجُوْنَ مضمحل کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ : قرآن میں مفعول معہ کا وجود

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جو سب سے زائد مشہور ہے قول تعالیٰ ”فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ“ ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کر لو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قول تعالیٰ ”قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا“ ہے۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع أَهْلِيكُمْ (اپنے گھر والوں سمیت) اور سوم قول تعالیٰ ”لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ“ کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ ”احتمال ہوتا ہے کہ قول تعالیٰ ”وَالْمُشْرِكِينَ۔ الَّذِينَ“ یا اُس واو سے جو کہ كَفَرُوا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

بیالیسویں نوع (۴۲)

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ : ضماں کے بیان میں

ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ ”اعِذَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا“ پچیس کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جائے تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ مَغْفِرَةٌ مِّنْ بُصَائِرِهِنَّ“ کے بارے میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو، کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتداء کلام میں ہو۔ جیسے ”إِنَّكَ نَعْبُدُ“ یا وہ الا کے بعد واقع ہو۔ جیسے ”أَمَرَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ“ کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آسکتی تھی لہذا بجوہری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع : یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ ”وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَعَصَىٰ اِذْ اَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ رَاَهَا“ یا ضمیر کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے ”اعْبُدُوا هُوَ اقْرَبُ مِنِّي“ ہے کہ عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلوا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ“ یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکر قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً ”إِنَّا أَنزَلْنَاهُ“ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ“ میں غُفَى کا لفظ ایک عافی (معاف کے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جس کی طرف إِلَيْهِ کی ضمیر پھر رہی ہے یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اُس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی۔ جیسے کہ ”فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّؤَسَّى“۔ وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُحْجَرُونَ“۔ اور ”فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ“ میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نعم۔ بَسْ اور تَنَازُع کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ ”لَا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ“ اور ”كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الشَّرَافِي“ میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمحل بنایا ہے کہ حلقوم اور ترقی کے الفاظ اس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ تَوَارَثَ بِالْحَبَابِ“ میں شمس کو مضمحل کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہے سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سننے والے شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمحل بنا دیا جاتا ہے۔ مثلاً ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ اور ”مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا“ کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا انہماک کیا گیا ہے۔ اور لَا يَوْنِيهِ میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمحل ہے اور پہلے اس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ ”وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمرِهِ“ یعنی دوسرے عمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً“ میں اور قولہ تعالیٰ ”وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَّهِنَّ“ میں قولہ

تعالیٰ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ“ کے بعد ہے کہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی جاسکتی ہے مگر ضمیر اس پر عائد ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے۔ جیسے کہ ”كَلَامُهُ“ میں خداوند کریم فرماتا ہے: ”فَإِنْ كَانَتْ أَتَيْنِ“ حالانکہ پہلے کوئی ایسا تشبیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر کَلَامَتَا کی ضمیر کا عود ہو سکے انفحش اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ”كَلَامُهُ“ کا لفظ ایک دویا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا جاتا ہے۔ لہذا اس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح شبہ لائی گئی جس طرح کہ مَسْنُوع کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے۔

زخمری کہتا ہے اس کی مثال ہے ”إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَآلَهُ أُولَىٰ بِهِمَا“ یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فَقِيرًا اور غَنِيًّا کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود ان میں سے ایک ہی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ“ کہ اس میں ضمیر کا عود اہل صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس استعانت کی جانب جو ”وَاسْتَعِينُوا“ سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرُ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ“ یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مبینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَٰضُوهُ“ میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسول ﷺ دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسول ﷺ کے واسطے مفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور دروز و ان سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور ان کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تشبیہ کی ہوتی مگر اس کا مرجع دو نہ دو چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ“ حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے نکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ“ یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے: ”ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْثَةً“ چنانچہ یہ آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے۔

میں کہتا ہوں یہی استدلال کا باب ہے اور اسی سے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا تَسْأَلُوهُ عَنِ الْآيَاتِ إِنْ يُبَدِّلَكُم مَّسَٰجِدَكُم“ پھر فرمایا: ”قَدْ سَأَلَهَا“ یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملا بس (مشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آئی ہے۔ مثلاً ”إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا“ یعنی اُس (شام) کے دن کا دو پہر نہ کہ خود شام کا دو پہر کہ اس کا دو پہر ہوتا ہی نہیں اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اسکے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے)۔ مثلاً ”إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ کہ اس میں لہ کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گواہ وقت موجود نہیں مگر اس لئے جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب کے قریب تر ذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ شِيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ“ میں پہلے مفعول کو مؤخر کر دیا تاکہ اس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیب اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی مسند الیہ ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَعْبُدُوا لِلَّهِ لَا تُخْضِعُوا“ اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ كَٰذِبًا“ میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہے اور قولہ تعالیٰ ”أَوْ لَحْمٌ يَّخْزِرُ فَإِنَّهُ رِجْسٌ“ میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ۔ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ : اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارے میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضماائر کا توافق ہونا چاہئے

یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اَقْسَدَ فِيْهِ فِى السَّابُوْتِ فَاَقْدَرُ فِيْهِ فِى السِّمِّ“ میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زخشری نے اُن لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے۔

اور زخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعثِ خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظم کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”لِئَلَّامُنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتُعْزِزُوْهُ وَتُقَرِّبُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں اور اس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضماائر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے۔ اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَسْتَفْتِ فِيْهِمْ مِنْهُمْ اَحَدًا“ کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فیہم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منہم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔

اس بات کو ثعلب اور مبرد نے کہا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اِلَّا تَنْصُرُوْهُ.....“ میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں مگر ایک علیہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ پہلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے۔ اور اس بات کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جعل کی ضمیر خداوند کی طرف راجع ہے اور کبھی ضماائر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ میں ضمیر کا مرجع انبی عشر ہے مگر پھر خداوند کریم نے ارشاد فرمایا ”فَلَا تَطْلُمُوْا فِيْهِمْ“۔ اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعہ کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل کے قواعد و فوائد

یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدایا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہوا اور کہا گیا ہے کہ اُس خبر کے بعد بھی جو مبتدایہ والی اور اسم ہو (اُس کا وقوع ہوتا ہے)۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصّٰفُّوْنَ - كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبُ عَلَیْهِمْ - تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَبِرًا - اِنْ تَرٰنَا اَقْلَ مِنْكَ مَالًا - هُوَ لَا یَبْنٰی عَنْ اَطْهَرُ لَكُمْ“۔ اور انحضرت نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین وقوع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ ”هٰنِ اَطْهَرُ“ نصب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جر جانی اس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روارکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”هُوَ یُّدِیُّ وَیُعِیْدُ“ سے دیتا ہے اور ابوالبقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَمَكْرُ اُولٰٓئِكَ هُوَ یُّوْرُ“ کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں :

- ۱۔ اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ)۔
- ۲۔ تاکید اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامۃ قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین کوئی اکجائی نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ ”زید نفسه هو الفاضل“ کبھی نہ کہا جائے گا۔

۳۔ اختصاص (خاص بنادینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زخمریؒ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور اس کو صفت نہیں ٹھہرائی۔ دوم یہ توکید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ

اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے۔

اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اس کا کل یا جزو کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔

سوم یہ کہ اس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ اس میں ابتدا یا اس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔

پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم کر لیا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“۔ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا۔ فَإِنَّهَا لَا تَعْمُ الْأَبْصَارُ۔ اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اس کا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ : کسی ضمیر کو حتی الامکان ضمیر شان قرار نہ دیا جائے

ابن ہشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اس وقت تک کبھی اس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُ يَرَاكُمْ“ کے بارے میں زخمریؒ کا یہ قول کہ ”ان کا اسم ضمیر شان ہے“ کمزور قرار دیا گیا ہے۔ اور بہتری ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُ يَرَاكُمْ“ میں ہے) ضمیر شان کہا جائے کہ اس کی تائید وَفِيلَهُ کے بالنصب پڑھنے سے ہو رہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اس پر (منسوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ : غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے

خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے۔ مثلاً ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“۔ وَالْمَطْلَقَاتُ يَرْضِعْنَ اور قولہ تعالیٰ ”أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ“ میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا مگر غیر ذوی العقول کی جمع کے بارے میں غالباً یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اس کے لئے ضمیر مفرد۔ اور جمع قلت ہو تو اس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے اس پر منہا کی ضمیر صیغہ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا ”فَلَا تَنْظِلُوا فِيهِنَّ“ اور اس ضمیر کا اعادہ ”أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔ فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اس کا میتر واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اس کا میتر جمع تھا اس واسطے اس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ : جس وقت کہ ضمیروں کو لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتداء کرنی چاہئے

کیونکہ قرآن میں یہ روش آئی ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ، پھر فرماتا ہے ”وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“۔ دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغہ جمع ارشاد کیا۔ ایسے ہی ”وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ - اِلٰی - وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ - وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ اِنَّكَ لَيُؤْتِيَنَا الْفِتْنَةَ سَقَطُوا“ میں بھی شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے، قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتداء کی گئی ہے ورنہ اور کئی ایسا نہیں ہوا۔ وہ جگہ قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا“ ہے کہ اس میں خالصہ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مؤنث کے صیغہ میں وارد کیا جائے تو جائز ہے کہ اس کے بعد معنی پر بھی اسے محمول کر لیں مگر جبکہ وہ پہلے معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں۔ اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں۔

اور ابن جنی کتاب المحاسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہودی ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطٰنًا فَهُوَ لَهُ قَرِيْنٌ - وَاِنَّهُمْ لَيَصُدُّوْهُمْ وَيَحْسِبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ“۔ اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے، ”حَتّٰى اِذَا جَاءَنَا“ دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہئے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا“ کہ (پہلے ضمیر کا مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لہ صیغہ واحد کے ساتھ)۔

ابن خالویہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے مَنْ یَاُیْسِیَ کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب، واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں، ”وَمَنْ يَّقْنُتْ مِنْكُنْ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَاَعْمَلْ صَالِحًا“۔ مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ“۔ چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالویہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے۔ اس مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَاَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ“ ہے کہ اس میں یُؤْمِنْ - يَعْمَلْ اور يُدْخِلْ ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِيْنَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغہ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ : تذکیر و تانیث

تانیث کی دو قسمیں ہیں : (۱) حقیقی - (۲) غیر حقیقی۔

مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔ مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تا وقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ - فَذَكَرَ لَكُمْ آيَةً“ میں ہے۔

پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ“ اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ“۔ چنانچہ یہ دونوں طریقے سورہ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اس کی ترجیح نکلتی ہے جس مقام پر فعل مؤنث کا اسناد اس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مؤنث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا متنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتداء اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مؤنث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي“ میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مؤنث ہے لیکن مبتداء مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ ”فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِّن رَّبِّكَ“ میں دونوں مشارالیه بیدار عصبی کو باوجود اس کے کہ وہ مؤنث ہیں یا مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔

اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَنحَازُ نَحْلِي خَاوِيَةً۔ أَنحَازُ نَحْلِي مُنْقَعِرٍ۔ إِنْ الْبَقَرُ تَشَابَهَ عَلَيْنَا“ (اور اس کی قرأت تشابہت بھی کی گئی ہے)۔ ”السَّمَاءُ مُنْقَطِرٌ بِهِ۔ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ“ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ ”جَاءَ نَحَارِيجُ عَاصِفٌ“ اور ”وَلَسَلِيمَانَ الرِّيحُ عَاصِفَةٌ“ کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ کے مابین کیا فرق ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروف فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔ دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مؤنث ہے۔ بدلیل ”وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا“، پھر اس کے بعد فرمایا ”وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ“ یعنی انہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (بجائے حَقَّتْ کے) كَضَلَّتْ ارشاد فرماتا تو ضروری تھا کہ تاء تانیث متعین ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی ہیں۔

پس جبکہ ان کے معنی بھی واحد ہوتے تو تائے تانیث کا ثابت رکھنا اُسے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اس حالت میں وہ اسی شے میں ثابت ہوتی جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے یعنی مؤنث میں) اور ”فَرِيقًا هَدَىٰ“..... میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے۔ اس واسطے اگر ”فَرِيقًا ضَلُّوا“ کہا جاتا تو وہ بغیر تاء تانیث کے آتا اور قولہ تعالیٰ ”حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ“ اسی پہلے جملہ کے معنی میں ہے۔ لہذا وہ بغیر تاء تانیث کے لایا گیا اور یہ اہل عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ ان کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا اس وقت پھر اس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ : تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کے ضوابط)

معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں :

(۱) وحدت کا ارادہ۔ مثلاً ”وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى“ یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور ”ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ“۔

(۲) نوع کا ارادہ۔ مثلاً ہَذَا ذِكْرٌ یعنی نوع الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ یعنی نوع غریب من الغشاوة لا يتعارفه الناس بحيث غطى ما لا يغطيه شيء من الغشاوات (ایک عجب طرح کا پردہ (مانڈہ یا جالا) ہے۔ جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ ڈھانپ نہیں سکتا) وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاتِهِمْ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں ازلیہ عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ" میں جو توین تنگیر ہے اس سے نوعیت وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ایک نوع کو پانے کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو لطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔

(۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جاسکتا ہے۔ تعین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اس کی تعریف کر سنا محال ہے۔ مثلاً فَادْنُوا بِحَرْبٍ یعنی بحروب آئی حرب (لڑائی کے لئے اور کسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) وَلَهُمْ عَذَابٌ - وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ - "سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" - اِنَّ لَهُمْ جَنَابٌ -

(۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔ مثلاً اِنَّ لَنَا لَآخِرًا وَعَاقِبَةً (بہت ساناعام) اور قولہ تعالیٰ "فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلُ" ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی "بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی جھٹلائے گئے۔"

(۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جس کی وجہ سے اس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا" یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ اُن کا بھی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ" اور قولہ تعالیٰ "مِنْ آيٍ شَيْءٌ خَلَقَهُ" بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اس (انسان) کو ایک حقیر شے اور ناپید شے سے پیدا کیا اور پھر اسی شے کو اپنے قول "مِنْ نُّطْفَةٍ" سے بیان بھی کر دیا۔

(۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے۔ مثلاً وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ یعنی خدا کی رضا بھی جنتوں سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قَلِيلٌ مِّنْكَ يَكْفِيْكَ وَلَكِنْ قَلِيلٌ لَّكَ يَقَالُ لَكَ قَلِيلٌ - تیری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیری تھوڑی ہی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جاسکتا اور زخمشرخی قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا" کی توین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اس نے اس کے معنی لَيْلًا قَلِيلًا تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر اتنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی و مفنس کو اس کی کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزء پر قاصر کر دیا ہے۔ اور کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے: "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اس کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اس کے اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔"

اور سکا کی نے اس بات کو بھی اسباب تکثیر میں شمار کیا ہے کہ اس تکثیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شے کی اور کوئی بات سمجھ نہ آئے۔ چنانچہ اس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کا انجان بتایا جائے۔ مثلاً تَمَّ كَبُو هَلْ لَّكُمْ فِی حَيَوَانٍ عَلَىٰ صُورَةِ إِنْسَانٍ یَّقُولُ كَذَا؟

اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے: "هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ یَّبْتَغِيْكُمْ" گویا کہ وہ لوگ اس کو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) جانتے ہی تھے۔ اور سکا کی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تکثیر کے اسباب میں عموم کے قصہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو۔ مثلاً لَا رَبَّ فِیْهِ - فَلَا رَفْتَ یَا شَرِطَ کے سیاق میں وارد ہو۔ مثلاً وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَحْزَاكَ؟ یا اِثْمَان (احسان جتانے والا) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا؟ اور تعریف (معرفہ) کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں۔

(۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ اس کا مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے۔

(۲) علیت کے ساتھ تا کہ اس کو ابتداء ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اس کے لئے مخصوص ہے بعینہ سماع کے ذہن میں حاضر کر سکیں۔ مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ..... مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوب علیہ السلام کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جاتا ہے، یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سری اللہ تھے اور سرُّ اللہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالیٰ "بَثَّ يَدَا أَبِي لَهَبٍ" ہے اور اس میں ایک دوسرا لکھتے بھی ہے جو یہ کاس (أَبِي لَهَبٍ) کے ساتھ اس شخص کے جنمی ہونے کا کنایہ بھی نکلتا ہے۔

(۳) اشارہ کے ساتھ تا کہ معرف کو از روئے حس سماع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح تمیز کر دیا جائے۔ جیسے هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَرْوْنِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ؟ اور اس سے یہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ سماع کی غبوت (کند ذہن ہونے) کی تعریض کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کر سکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بالا اشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے هَذَا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذَلِكَ اور أُولَئِكَ سے اشارہ کرتے ہیں پھر قرب کے ساتھ اس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ مثلاً کفار کا قول اِهْذَا الَّذِي يَذْكُرُ الْإِهْتِكُمْ - اِهْذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا - مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا؟ یا جیسے اللہ پاک کا اشارہ "وَمَا هَذِهِ الْحَيَوَةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ" اور اشارہ بعید سے اس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" اس کے درجہ کی دور کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بالا اشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ ان اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً "أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"؟

(۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اس کے خاص نام کے ساتھ بر تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اس کی توہین کے خیال سے۔ اور ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر اَلَّذِي یا اِی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالَّذِي قَالَ لَوْلَاذِيهِ أَتَى لُحْمًا" اور "رَأَوْنَهُ النَّاسِ هُوَ فِي بَيْتِهَا" اور گاہ یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے۔

اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا" اور "وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور "إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ" یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ وَمَا قَالُوا؟" یعنی خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ ان کو آذر (جس کے بیٹھے پھول گئے ہوں اُسے آذر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے ان کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی اس واسطے تعریف بالموصول بغرض اختصار کر دی گئی؟

(۵) معرف بالف ولام معبود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے اور یا الف لام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو اکتالیسویں نوع۔

۱۔ ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے ساتھ ہی اس سے کسی ایسی شے کی طرف بھی یاق کلام میں شمار کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

بیان حروف المتحرک جم غفی عنہ)

(۶) بالاضافۃ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس کے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ“ اور ”وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ؟“ دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے اور تعریف بالاضافہ عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)۔

فائدہ : سورۃ الاخلاص میں احد نکرہ اور الصمد کے معرفہ لانے کی حکمت

قولہ تعالیٰ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝“ میں أَحَدٌ کے نکرہ اور الصَّمَدُ کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاویٰ میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارے میں کئی جواب دیئے جاسکتے ہیں اور حسب ذیل أَحَدٌ کی تکثیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ أَحَدٌ کا مدلول جو کہ خدا کی ذات مقدسہ ہے اس کی تعریف کر سکتا اور اسے احاطہ کر لینا غیر ممکن ہے۔

(۱) أَحَدٌ : پرویسے ہی الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے جس طرح غیر کل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اس کی ایک شاذ قرأت ”قُلْ هُوَ اللَّهُ الْآخِذُ اللَّهُ الصَّمَدُ“ بھی آئی ہے۔ اس قرأت کو ابو حاتم نے کتاب الزینت میں جعفر بن محمد کے واسطے سے بیان کیا ہے۔ اور

(۲) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ ”هُوَ“ مبتدا اور لفظ اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں معرفہ ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا کیا اور اسی وجہ سے ”اللَّهُ الصَّمَدُ“ میں بھی دونوں جزء معرفہ بنا دیئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولیٰ سے مطابقت ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں أَحَدٌ کو کیوں معرفہ نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تکثیر پر لائے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا، یا یہ کہ اسم اللہ کو مبتدا اور أَحَدٌ کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدہ دیگر متعلق از تعریف و تکثیر

یہ بھی تعریف و تکثیر ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دوبار ہو تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں :

(۱) یہ کہ دونوں معرفہ۔ (۲) دونوں نکرہ۔ (۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ۔ (۴) اس کے برعکس اول معرفہ اور دوم نکرہ ہوگا۔

اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اول ہے اور اس کی وجہ اس معبود پر دلالت کرتا ہے جو کہ نام یا اضافت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۖ فاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ السُّبُتِ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الدِّينُ الْخَالِصُ ۖ وَحَقُّوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْحِنَّةُ ۖ وَفِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ ۖ لَعَلِّي أَرْبَحَ الْأَسْبَابَ سَبَابُ السَّمَوَاتِ“ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اول سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی۔ اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معبود سابق ہے۔ جیسے ”اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ مِنْ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْئَةً ۖ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شہر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے

زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقدروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں ان میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ما تقدم (پہلے گزر ہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا“ میں یہ دونوں قسمیں جمع ہو گئیں ہیں۔ چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہے اسی واسطے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ایک عسر (تنگی) دوسرے (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اول اسم نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے۔ مثلاً ”اُرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ - فِیْهَا مُضْبَا ح - اَلْمُضْبَا حُ فِیْ زُجَا حَةِ الزُّجَا حَاةُ - اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ - مَا عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیْلِ اِنَّمَا السَّبِیْلُ“ اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہا جائے گا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اس واسطے بھی قرینہ ان اسموں کے باہم مغایر ہونے پر قائم ہوتا ہے۔ جیسے ”وَبِیَوْمٍ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ - مَا لَیْسُوا بِغَیْرِ سَاعَةٍ - یَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ كِتَابًا - وَلَقَدْ اَتَيْنَا مُوْسٰی الْهُدٰی وَاَوْرَثْنَا بَنِی اِسْرَآئِیْلَ الْكِتَابَ هٰذِی“۔

زخمری کہتا ہے ہڈی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السلام دین، معجزات، شریعتوں اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گاہے کوئی قرینہ اتحاد و اسماء پر قائم ہوتا ہے۔ جیسے ”وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ یَتَذَكَّرُوْنَ، قُرْاْنَا عَرَبِیًّا“۔

تنبیہ : مذکورہ بالا قاعدہ سے چند استثناء اور ان کے جوابات

شیخ بہاؤ الدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالت یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اس کو توڑ دیتی ہیں۔

قسم اول : مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جب کہ دونوں اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گی۔ قولہ تعالیٰ ”هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ“ نقص وارد کرتا ہے کہ اس میں دونوں جگہ الاحسان کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جدا گانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل مراد ہے اور دوسرے احسان سے ثواب ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اِنَّ النَّفْسَ بِالْنَفْسِ“ میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے۔ اور پھر یونہی ساری آیت کریمہ میں ”الْحُرُّ بِالْحُرِّ“ اور قولہ تعالیٰ ”هَلْ اَنْتَی عَلٰی الْاِنْسَانِ حِیْنَ مِّنَ النَّهْرِ“ کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے ”اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ“۔ یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایک دوسرے کے متغایر ہیں۔ پہلے سے آدم علیہ السلام مراد ہیں اور دوسرے انسان سے اولاد آدم۔ یا قولہ تعالیٰ ”وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَا اِلَیْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِیْنَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ یَوْمَئِذٍ یَّه“ کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے تورات و انجیل مراد ہے۔

قسم دوم : (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغایر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہو یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول ”وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”یَسْئَلُوْكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ - قُلْ قِتَالٌ فِیْهِ کَبِیْرٌ“ دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے دوسرا اسم بعینہ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے۔ یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔

قسم سوم : میں قولہ تعالیٰ ”اَنْ یُّصْلِحَ اَیُّھُمْ صُلْحًا وَیُصْلِحْ خَیْرٌ“ و یُوْتِیْ كُلَّ ذِیْ فَضْلٍ فَضْلًا - وَیَزِیْدُكُمْ قُوَّةً اِلٰی قُوَّتِکُمْ - لَیَزِدَنَّ اٰیْمَانًا مَّعَ اٰیْمَانِیْھُمْ - وَنُفَعَلْھُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ“ وغیرہ آیتوں سے نقص وارد ہو رہا ہے کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بات کے کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدہ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی۔ کیونکہ الاسان میں جیسا کہ ظاہری حالت سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی

تکثیر کے طور پر عموماً ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت اَلنَّفْسُ اور اَلْحُرُّ کی آیت کی ہے بخلاف آیۃ العسر کے کہ اُس میں الف لام عہد کا یا استغراق آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور ایسے ہی آیت کریمہ ”وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ“ میں (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جدا گانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہ وہی پہلا ظن ہے اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) برا ہی نہیں ہوا کرتا۔ اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیۃ صلح میں کوئی امر اس بات سے روکنے والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہئے اور یہ نہ کہنا چاہئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام بنادیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے۔

آیۃ قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلا شک و شبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحنفیہ کے سر یہ (حملہ مہم) میں ہوئی تھی۔ اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے۔ اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیۃ کریمہ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ“ تو اس کے متعلق طبی نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول ”سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ“ میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے۔ اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اس کی تنزیہ (پاکی) میں اطمینان کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جنمانے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے۔ اور شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دوسرے ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ اُن دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کھلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیۃ قتال کا وہ عراض بھی دفع کر دیا جو اس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اس کی صورت یہ ہے کہ آیۃ قتال میں پہلا قتال اسلحہ کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے ہوئی ہے۔

قاعدہ : افراد اور جمع۔ السموات والارض

مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَاءُ اور اَرْضُ کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی اَرْضُ کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سموات۔ سَمَاءُ کی جمع وارد ہوئی۔ اَرْضُ کی جمع نہ آنے کی وجہ اُس کا ثقل ہونا ہے کیونکہ اس کی جمع اَرْضُونِ۔ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنْ اَلْاَرْضِ مِمَّنْهُمْ فرمایا ہے۔ مگر سَمَاءُ کی جگہ صیغہ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (بارکی) ہے اور میں نے اُن بارکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ما حاصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَاءُ کو صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے۔ مثلاً ”سَبِّحْ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ“ یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کے لحاظ سے ”سَبِّحْ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ“ یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے ”قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللّٰهُ“۔ کیونکہ یہاں پر اُن سبھوں کو غیب سے لاعلم محض بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان وزمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً ”وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ۔ اَمِنْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ اَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ اَلْاَرْضَ“ یعنی تمہارے اوپر سے۔

الرِّيحُ وَالرِّيحُ

(ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيح آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں الرِّيح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے ”اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رِيحًا وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا“ یعنی اے خدا تو اس کو (ہوا کر) ریح بنا اور ریح نہ بنا۔ اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (بہائیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے۔ لہذا رحمت میں بہت سی ہوائیں اور عذاب کی حالت میں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا ہے اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ ”وَجَرَيْنِ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ“ جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو جھوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”جَاءَ رِيحًا عَاصِفًا“ میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ“ میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستشغال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں، وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔

دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے۔ کیونکہ جہاں صرف ایک ہی مقام ہوا (باو مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے۔ غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی تاکید فرمادی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ ”إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ السَّيْحَ فَيُظْلِلُنْ ذَوَا أَكْثَدَ“ بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت

نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغہ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سَبِيلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ“ اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ و درشاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی یکساں ہیں۔ اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلَيْسَ الْمُؤْمِنِينَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کے اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے، صیغہ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد کرتا ہے ”وَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاءُ هُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ“۔

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جنت جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے جنان (باغ) کی مختلف انواع ہیں۔ اور اس کی حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ علت بھی فرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب۔ اس واسطے ریح اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغہ جمع لانا اور نار کو مفرد وارد کرنا مناسب خیال کیا گیا۔

سمع اور بصر

سمع مفرد اور بصر کی جمع آتی ہے اس لئے کہ سمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہذا وہ مفرد لائی گئی اور بصر اس کے خلاف کیونکہ وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سَمْع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بَصَر رنگوں اور موجودات عالم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں۔ چنانچہ ان دونوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

الصَّدِيق اور الشَّافِعِین

الصَّدِيق مفرد آتا ہے اور الشَّافِعِین کو جمع وارد کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے ”فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِینَ وَلَا صَدِیقٍ حَمِیمٍ“ اور ایسا کرنے کی حکمت معمولاً شفاعت جاننے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچے دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زخشری کہتا ہے کہ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اس کے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض زحمتی کے احساس سے اس کی سفارش کے لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور نیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالباب

جہاں آیا ہے بصیغہ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے، مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد ثننیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغہ ثننیہ وارد کیا گیا ہے وہاں ان کو موسم صیف (گرم) اور موسم شتا (سرم) کے مشرق اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے۔ اور جس جگہ ان کو بصیغہ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دو فصلوں (جائزے اور گرمی) میں تعدد و مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے :

سورة الرحمن میں اُن کا وقوع صیغہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق و سیاق المزدجین ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی دو نوعیں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد نباتات کی دو نوعیں تندر اور غیر تندر کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دو نوع بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلے اور سبزیاں ہیں ان کا بیان ہے۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دو نوع انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے نمونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا ثننیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ“ میں اُن کو بصیغہ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورة الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرت الہی کی وسعت اور اس کی عظمت پر دلالت کریں۔

۱۔ طرز بیان۔ طریق عبارت۔ مترجم

۲۔ مزدوج ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ گفتگو کرنے والا قافیہ بندی اور کج کا خیال رکھنے کے بعد قریبوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور حرف ردی (ردیف کا آخری حرف) میں ایک دوسرے سے بالکل ملتے جلتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَجَنَّتٌ مِنْ مَّوْبِقَاتِیْنِ؟“ (کشاف اصطلاحات)

فائدہ : الابرار اور البررة نیز اخوة اور اخوان میں فرق

جس مقام پر لفظ ”البرار“ بصیغہ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں ”البرار“ کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں ”بررة“ کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ دوم یعنی بررة اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بار کی جمع ہے اور بار بار سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے اور جہاں کہیں نسب کے ذکر میں اخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اس کو اخوة کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اخوان کہی گئی ہے۔ اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر ”انما المؤمنون اخوة“ اور نسب کے بیان میں اَوِ اخوانہنَّ او بنی اخوانہنَّ لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدے کے خلاف اور برعکس ہے)۔

فائدہ :

ابو الحسن خفش نے ایک خاص کتاب افرو اور جمع کے بارے میں تالیف کی ہے۔ اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں۔ مگر چونکہ ان میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں لہذا میں ذیل میں چند مثالیں انہی الفاظ کے دینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد دریافت کرنے میں خطا (پیشدگی) کے باعث دقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں :

فائدہ : قرآن کے بعض اُن الفاظ کی جمع اور مفرد کی فہرست جن میں دقت پیش آ سکتی ہے

الْمَنّ : اس کا واحد ہی نہیں ہے۔ السِّلْوٰی اس کا بھی واحد نہیں سنا گیا۔ النَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر ہمزون قدم و قبیل کی جمع ہے۔ الْعَوَان اس کی جمع عَوْن ہے۔ الْهَدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ الْأَعْصَار اس کی جمع اَعَاصِر آتی ہے۔ لَا نَصَارَ اس کا واحد نَصِير ہے جیسے کہ شَرِيف کی جمع اَشْرَاف آتی ہے۔ الْأَزْلَام اس کا واحد ہے۔ زَلَم اور کہا گیا ہے کہ زَلَم ضمہ کے ساتھ مِذْرَازِ اس کی جمع مَذَارِیر ہے۔ اَسَاطِیر اس کا واحد ہے اَسْطُورَة۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اَسْطَار لفظ سَطْر کی جمع ہے۔ اَلصُّوْر صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَار کا واحد ہے۔ فُرَادٰی۔ فُرْد کی جمع ہے۔ قِنَوَان لفظ قَنُو اور صِنَوَان لفظ صِنُو کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تشبیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آئی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔

اس بات کو ابن خالویہ نے کتاب ”لبس“ میں بیان کیا ہے۔ الْحَوَايَا حاویہ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِیَا کی جمع ہے۔ نَشُور کی جمع ہے۔ عِضْبٌ اور عِزْبٌ عِضْہ اور عِزْہ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمُتَنَانِی مَتْنٰی کی جمع ہے۔ نَارَة اس کی جمع نَارَات آتی ہے اور نَار بھی۔ اِقْفَاطًا يَقْظ کی جمع۔ اَلْاَرَاثِل۔ اَرِيْكَة کی جمع ہے۔ سَرِيّ۔ سَرِيَان اس کی جمع آتی ہے جس طرح کہ خَصِيّ کی جمع خِصْيَان آیا کرتی ہے۔ اِنَاء اللَّيْل۔ اِنَا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن معنی کے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنِيّ بروزن فُرْد کی جمع اور ایک قول کے مطابق اِنُوۃ بروزن فِرْقَة کی جمع ہے۔ اَلصِّيَابِيّ۔ صَبِيصَة کی جمع ہے۔ مِئْسَاۃ اس کی جمع مَنَاسِي آتی ہے۔ اَلْحُرُوْر اس کی جمع حُرُوْر ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔ غَرَابِیْب غریب کی جمع ہے۔ اَثْرَاب۔ تَرْب کی جمع ہے۔ الاء۔ اِلٰی بروزن معنی اور کہا گیا ہے کہ اِلٰی بروزن فُفٰی اور بقول بعض اِلٰی بروزن فُرْد کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ اَلُو کی جمع ہے۔ اَلْتَرْتِی۔ تَرْقُوۃ کی جمع ہے شَرَحِ اَوَّل اَلْاَشْجَاح۔ مَشِيْج کی جمع ہے۔ اَلْفَا۔ لَف بالکسر کی جمع اَلْعِشَار عِشْر کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹنیاں)۔ اَلْخَنَس۔ خَانِصَة کی جمع ہے اور اسی طرح اَلْخَنَس بھی الزبانیہ۔ زَبْنِیۃ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِن یا زَبَانِی کی جمع ہے۔ اَشْشَاتَا۔ شَتّ اور شَتِیْت کی جمع ہے۔ اَبَابِل اس کا واحد نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اَبُوْل شَل عَجُوْل کے اور بقول بعض اَبِل مثل اَتْکَلِیل اس کا واحد ہے۔

فائدہ : قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ

مُنْشَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ اور غیر عددی میں سے طُوسِی کا لفظ آیا ہے۔ یہ بات انھن نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اُخْرُ قولہ تعالیٰ "وَأُخْرُ مَشَابِهَاتٍ" میں آیا ہے راغب وغیرہ کا بیان ہے۔ اُخْرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدولہ ہے جس میں الف ولام ہوتا ہے (الْاُخْرَى) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا ہے اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو مِنْ کا ضرور ذکر ہوتا ہے اس حالت میں اس کو مُنْشَىٰ جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بتاتے اور یا مِنْ اُس کے ساتھ حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اس پر الف ولام آتا ہے اور اس طرح کے اَفْعَلُ کو ثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخْرُ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ اس پر بغیر الف ولام آنے کے اس کا شکی اور مجموع کر لیا جاتا ہے (بدیں محاسن کا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی آیت مذکورہ کے بارے میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اُخْرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اس الف ولام یعنی اُخْرُ سے معدول ہونا کچھ متغنی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف ولام کی تقدیر ہے اور مِنْ وجہ نہیں بھی ہے۔

قاعدہ : جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ

۱۔ کرنے کی حالت میں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع کے ہر فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا جائے وَاسْتَغْفِرُوا لِيَاَهُمْ۔ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قول تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اَنْتِهَآئُكُمْ" یعنی ہر ایک مخاطب پر اس کی ماں حرام کی گئی ہے۔ "يُؤْصِيْكُمْ اللّٰهُ فِىْ اَوْلَادِكُمْ" یعنی خدائے تعالیٰ ہر شخص کو اس کی اولاد کے بارے میں نصیحت کرتا ہے۔ "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ" ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قول تعالیٰ "فَاَجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک شخص کو (فرد) پورے اسی اسی کوڑے مارو۔ اور شیخ عز الدین نے قول تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مومن اور نیکو کار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں امور کا معا احتمال ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دوامروں میں سے ایک کی تعیین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے آئے تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعین بھی چاہتا ہے۔ جیسا کہ قول تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُوْنَ ذُبْدِيْةً طَعَامُ مَسْكِيْنَ" میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے اور قول تعالیٰ "وَالَّذِينَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاَجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ : ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے

اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں

مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے۔ خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں اور وہ اہل عرب کے قول شَحْرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت۔ اور درخت کا سوکھا جانایا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں اور خوف کا ماخذ ہے نَفَقَةٌ خَوْفَاءُ یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا۔

خوف اور خشیت میں فرق

چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول ”يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ“ میں اللہ سے ڈر جانے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈراتا ہوا اگرچہ خاشعی (ڈرنے والا) قوی کیوں نہ ہو۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی دلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ، ش اور ی ان تینوں حروف کے رد و بدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ غیش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً ”مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ - إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ“ اور یہ بات کہ پھر يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدا تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدا تعالیٰ نے ان کو قوت اور مضبوطی خلق کا ذکر کیا تھا اس واسطے اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور اور عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِهِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدا تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا انسانوں کے بارے میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اسے ثابت کیا جائے۔

الشع، البخل اور الضنین میں فرق

الشَّعْ اور البخل کہ شع کے معنی سخت ترین بخل جو کسے ہیں۔ (کبھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شع اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لاچ) بھی پائی جاتی ہے۔ اور عسکری نے بخل اور ضنین کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ ضن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے بخل ہبہ کر دی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے۔ ۱۔ هُوَ ضَنِّينٌ يَعْلَمُهُ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (مکنتی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں عاریت دینے والے شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا ۲۔ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِّينٌ اور بخیل نہیں فرمایا۔

سَبِيلٌ اور طَرِيقٌ

ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ“۔ راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ انحص (خاص تر) ہے۔

جاء اور اتی میں فرق

جاء اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر اُن کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جاء جو اہر اور اعیان کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اور دوم یعنی اتی معانی اور زمانوں کے بارے میں استعمال ہوتا ہے اسی سبب سے لفظ جاء کا وقوع قولہ تعالیٰ ”وَلَمَسْنُ حَاءَ بِهِ جُمْلٌ بَعِيرٌ“۔

۱۔ وہ اپنے علم پر بخندلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں مضائقہ کرتا ہے۔ مترجم

۲۔ اور وہ (رسول) غیب پر بخندلی نہیں ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتانے میں کسی نہیں کرتا۔ مترجم

قُعُود اور جُلُوس میں فرق

ان میں سے پہلا لفظ یعنی قُعُود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَيْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَيْتِ نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قُعُود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور جَلِيسُ الْمَلِكِ کہنے اور قَعِيدُ الْمَلِكِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قُعُود قولہ تعالیٰ میں فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ اِس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے۔ اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا لہذا تفسحوا فی المجالس ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے۔

تمام اور کمال میں فرق

یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ ”اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي“ میں یہ دونوں یکجا جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام کے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کر دینا اور اکمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال ڈالنا۔ لہذا قولہ تعالیٰ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے کَامِلَةٌ کے اس میں تَامَةٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشْرَةٌ سے ہو چکا تھا اور محض اس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گذرتا ہے۔ اور ایک قول میں یوں آیا ہے نَمَّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی اس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمال سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ العسکری کا قول ہے کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابغاض (مقصود۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔

چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے القافیہ تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے ”البیت بکمالہ“ یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے۔

اعْطَاء اور اِيتَاء میں فرق

الْحُوْنِی کا قول ہے اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا خیر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ اِيتَاء اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارے میں لفظ اِغْطَاء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اِغْطَاء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اِغْطَانِي فَعَطَوْتُ اس نے مجھ کو دیا۔ پس میں دیا گیا مگر اِيتَاء کے باب میں۔ اتانی فَايَيْتَ نہیں کہا جاسکتا بلکہ بجائے فَايَيْتَ کے فَاخَذْتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع ہو کرتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے فَطَعْنَهُ فَاَنْقَطَعَ میں نے اس کو کاٹا، پس وہ کٹ گیا تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہو سکتا اور اسی لئے فَطَعْنَهُ فَاَنْقَطَعَ میں نے اس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے یعنی اس کے بارے میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے قَتَلْتُهُ فَاَنْقَطَلَ يَا فَمَا اَقْتَلَ اور ضَرَبْتُهُ فَاَنْضَرَبَ يَافَمَا اَنْضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُس وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا۔

۱۔ مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل کے ہونے کے بعد اسی طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اُس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے۔ جیسے جمعہ فاجتمع میں نے اس کو اکٹھا کیا، پس وہ اکٹھا ہو گیا۔ یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کر لیا چنانچہ اس کا مثال میں فاجتمع مطاوع ہے۔

غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایسا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔ الجوبنی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول لمخوض اور مرعی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ "تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ" اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اسے اسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ - اِنَّكَ سَبْعًا مِنَ الْمُنَانِي" (بوجہ قرآن کی عظمت و شان کے) اور فرمایا: "اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ" اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدان حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکاناتوں سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اس سے بڑھے ہوئے (قرب کوثر) کی طرف منتقل ہوں گے۔ یا اس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لے جائیں گے اور یونہی قولہ تعالیٰ "يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ" یہی ہے بوجہ اس کے کہ اس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ ﷺ پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارے میں الکوثر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ "اَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ" کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" میں بھی اعطاء کی قوت اس بات سے آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری کے درجہ میں اور دے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ : راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایفاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے

جیسے اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ - وَاقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ اور کہتا ہے کہ جس موضوع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اِيتَاكَ استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کے جہاں اَوْقُوا آیا ہے زیادہ ملین ہے اس لئے کہ اَوْقُوا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اترے اور اِيتَانَهُمْ صرف انہی لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

السَّنَةُ اور الْعَام

راغب کہتا ہے السَّنَةُ کا بیشتر استعمال اس سال کے بارے میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو السَّنَةُ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام زیادہ تر اس سال کے بارے میں مستعمل ہوا کرتا ہے جس میں ارزانی سرسبز اور پیداوار کی زیادتی پائی جائے۔ اور اسی کے ذریعہ قولہ تعالیٰ "اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ" میں جو نکتہ ہے اس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کا عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنة کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ : سوال و جواب کے بیان میں

جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال کی توجیہ واجب ہو تو اس وقت اسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں۔ یعنی یہ سمجھانے کے لئے مسائل کا سوال غلط ہے اس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا۔ سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں۔ سکا کی اس انداز جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضی کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔

اللہ پاک فرماتا ہے: ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِةِ - قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَاجَّةِ“ لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک دور کی طرح ظاہر ہو کر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدر کمال ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں ان لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتادی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) اور اس کے پیر و لوگوں کا قول یہی ہے۔

اور تفتازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ ”یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے اور میں کہتا ہوں کہ کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ان لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کے اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا اس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارے میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اسی بات کا کیا گیا تھا جس کو ان لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارے میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے۔

ابن جریر، ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے کہ اس نے کہا: ہم کو خبر ملی ہے کہ ان لوگوں (صحابہ رضی اللہ عنہم) نے کہا یا رسول اللہ (ﷺ) یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی: ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِةِ“ پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہ رضی اللہ عنہم کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کر سکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ آسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی فہم نہایت ادق اور انکا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو کج فہم کے عام افراد نے معلوم کر لیا صحابہ رضی اللہ عنہم اس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے۔ حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم جنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور کھٹل تھے اور یہ بات بھی اس حالت میں نامی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ ان پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خاص کتاب علم ہیئت کے بارے میں لکھی ہے اس کے ہر مسئلہ کو رسول اللہ (ﷺ) سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ تو ذکر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ (ﷺ) آسمان پر تشریف لے گئے تھے۔ آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کیا تھا اور آپ (ﷺ) کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آتی تھی۔ ورنہ اگر سوال اس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ متعین نہ تھی کہ اس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آجاتے اور ان کے ذہن میں جم سکتے تھے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں مسائل کے سوال کے خلاف اسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو)۔

صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا ”وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ“ تو موسیٰ نے کہا ”رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا“ اب اس مقام پر سوال لفظ ”نما“ کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس و نسل سے بری ہے اور اس کی ذات کا ادراک محال ہے۔ لہذا مسائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی

ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا ”أَلَا تَسْمَعُونَ“ یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا ”رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ“ یہ جواب ان لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سن کر فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے دیکھا ان لوگوں نے ان کی بات تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کی طرز پر جواب دیا: ”إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ“۔ اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال ”يُنَجِّيْكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ“ ہے کیونکہ یہ قول ”مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول: ”هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا“ بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ ان سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ ”وَمَا تِلْكَ يَسْمِينِكَ يَا مُوسَى“ (یعنی اے موسیٰ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم علیہ السلام کی قوم کا جواب ”نَعْبُدُ أَصْنَامًا مَنَظَّلَ لَهَا عَاكِفِينَ“ بھی اصل سوال ”مَا تَعْبُدُونَ“ سے زائد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے بت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اس کے کرتے رہنے پر بیعتگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے

قول تعالیٰ ”قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ“ اور قول ”إِنِّي بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ“ کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنالینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ رجسٹر میں نے کہا ہے کہ ”یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر ہے۔ لہذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی۔ لہذا اس کا جواب نہیں ملا۔“

کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہو گئی۔“

تنبیہ : بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے

یہ اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اس کا مضحکہ اڑائیں۔ جیسے قول تعالیٰ ”وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ط قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي“۔

کتاب الانصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ ”یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ ﷺ اُس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ رُوح کا لفظ انسانی رُوح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت جبرائیل علیہ السلام ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف، ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ جس مسمیٰ (چیز) کے ساتھ ان کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اسے نہیں دریافت کیا تھا۔ لہذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سامنہ لے کر رہ گئے۔“

قاعدہ : جواب میں نفس سوال کا اعادہ کرنا

بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تاکہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا ”اِنَّكَ لَآتٰیكَ یُوسُفُ“ تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا ”اَنَا یُوسُفُ“ کہ یہاں جواب میں لفظ ”اَنَا“ سوال کے لفظ ”اِنَّكَ“ کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جبکہ اس نے بندوں کی رُوحوں سے روزِ ازل میں سوال کیا ”اَفَرُرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِكُمْ اِصْرٰی“ تو بندوں کی رُوحوں نے جواب دیا ”اَقْرَرْنَا“ لہذا یہ ”اَقْرَرْنَا“ اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں، محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولِ تعالیٰ ”هَلْ مِنْ شَرِّكُمْ اَنْ يَّتَذَّكَّرُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَّعْبُدُوهُ ثُمَّ يُعْبَدُوهُ“ کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ لہذا اقرار پایا کہ ”قُلِ اللّٰهُ“ کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے۔ گویا کہ کفار نے پہلی بات سُن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اُڈل بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا۔ (فَمَنْ يَّتَذَّكَّرُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَّعْبُدُوهُ اور اس کے جواب میں ”قُلِ اللّٰهُ“ کہا گیا)

قاعدہ : جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہم شکل ہو

لہذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال ”مَنْ قَرَأَ“ کے جواب میں تمہارے صرف ”زَيْدٌ“ کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کے حذف کے باب سے قرار دیا ہے یعنی ابن مالک نے فعل کو محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل ”قَرَأَ زَيْدٌ“ تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ ”تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور ”زَيْدٌ“ کو باوجود اس کے وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ مبتدا اس لئے مانا تاکہ تم جواب کے بارے میں اہل عرب کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں۔ (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ“ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَاَهَا۔ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ“ اور ”مَاذَا اُحِلُّ لَهُمْ“ قُلْ اُحِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبٰتِ“ پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے۔

ابن الزمکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحوییوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص ”مَنْ قَامَ“ کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اس کے جواب میں ”زَيْدٌ“ کہا جاتا ہے تو اس موقع پر ”زَيْدٌ“ فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ ”قَامَ زَيْدٌ“ مگر جوابات علم بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو جہوں سے ”زَيْدٌ“ مبتدا ہے۔

مجاہد نے یہ ہے کہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا“ میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولِ تعالیٰ ”مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلٰیْنَ“ میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں

جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضروری تھا کہ وہ انزال (نزل قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دور تھے۔

مجدوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارے میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل مقدم کیا جائے۔ کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو خود اس کو معلوم ہے اور نہ اسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زلکافی کے اس قول پر ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ“ سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ ”أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا“ کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے، مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاق کلام بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ ”بَلْ“ صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: ”مَا فَعَلْتَهُ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ“۔

شیخ عبدالقادر کا قول ہے کہ ”جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر کی مثال ”يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ“ کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے ”يُسَبِّحُ“ فعل مجہول اور ”لَهُ“ اس کا نائب فاعل ہے اور ”رِجَالٌ“ اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا ”مَنْ يُسَبِّحُ“ تو اس کے جواب میں کہا گیا ”رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ.....“ (یعنی يُسَبِّحُونَهُ رِجَالٌ)

فائدہ : صحابہ کے رسول اللہ ﷺ سے سوالات جو قرآن میں مذکور ہیں

بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے محمد ﷺ کے اصحاب سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازیؒ نے ”أَرْبَعَةُ عَشَرَ حَرْفًا“ کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسب ذیل ہیں :

(۱) وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي.....

(۲) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَلَةِ۔

(۳) يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُ.....

(۴) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ۔

(۵) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ۔

(۶) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى۔

(۷) وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ۔

(۸) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحْجُضِ۔

۱۔ یعنی بجائے ”اثنی عشر مسئلة“ کے ”اربعۃ عشر حرفاً“ بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

رازی نے کہا ہے کہ نواسل "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ" "سورة المائدہ میں ہے۔

(۱) دسواں سورة الانفال میں "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ"۔

(۲) گیارہواں "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ"۔

(۳) بارہواں "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَبَالِ"۔

(۴) تیرہواں "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ"۔

(۵) اور چودہواں "وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ" ہے۔

میں کہتا ہوں "روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکین مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے"۔ یہ بات اسباب نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہ رض نے یہ سوالات کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہ رض کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت روایت موجود ہے۔

فائدہ : امام راعب نے کہا ہے : "جبکہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ (بذات خود) اور کبھی "عن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ "عن" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ"۔

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہ یا "مِنْ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہ متعدی ہوتا ہے۔ جیسے "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" اور "وَسَلُّوا مَا أَنْفَقْتُمْ" اور "وَسَلُّوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ" میں ہے۔

قاعدہ : اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ہر ایک کو دوسرے کے مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قول تعالیٰ "وَكَلِّبُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيَةٍ" اگر اس میں بجائے "بِاسِطٍ" کے "يَسْطُ" کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ "يَسْطُ" کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے "كَلِّبَ" (کلتا) "بِاسِطٍ" (ہاتھ پھیلائے) کی مزاوت و بدولت کرتا ہے اور اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سر نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہذا "بِاسِطٍ" کا لفظ ثبوت و وصف کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ "بِاسِطٍ" کی صفت گئے کے ساتھ دائم و قائم ہے)۔

اور قول تعالیٰ "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ" میں اگر بجائے "يَرْزُقُكُمْ" کے "رَزَقُكُمْ" کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سر نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے

۱۔ صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہ رض کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورة البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباس رض نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں :

(۱) "يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ" (النساء: ۳: ۱۲۷)

(۲) "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" (النساء: ۴: ۱۷۶)

(۳) "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ" (المائدہ: ۵: ۴)

(۴) "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ" (الانفال: ۸: ۱)

(۵) "قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُحَادِّثُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ" (مجادلہ: ۵۸: ۱)

چونکہ صحابہ رض صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے۔ اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے۔ لہذا "الساعة الحبال، الروح اور ذی القرنین" کی بابت انہوں نے بھی سوال نہ کیا۔ یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق و سباق سے ثابت ہے۔

جو کہ صدور فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے۔ فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے۔ مثلاً ”وَجَاءُوا بِأَسْهَابِهِمْ عَسَاءً يَكُونُونَ“ اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو ان کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ کر وہ لوگ رورہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا۔ اس کا نام ”حکایۃ الحال الماضیۃ“ (زمانہ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے زوگڑائی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت ”نَفَقَۃ“ کی تعبیر ”الَّذِينَ يَنْفِقُونَ“ (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور ”الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”الْمُتَّقُونَ“ کی طرح ”الْمُسْفِقُونَ“ نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متحد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) یہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ، اسلام، صبر، شکر، ہدئی، عقی، علت اور بصیرت کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور ان کے آثار متحد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے: ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ“ اس بارے میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں ”چونکہ مردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی۔ اس کا خیال رکھنا اشد ضروری تھا اس واسطے اس کے بارے میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدید (ہر دم تازہ) ہونے پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ“ میں ہے۔

تنبیہات :

تنبیہ اول : زمانہ ماضی میں تجدید سے مراد حصول ہے : اور مضارع میں تجدید سے یہ مراد ہے کہ اس کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ ان کے زخمشری بھی ہیں اور زخمشری نے قولہ تعالیٰ ”يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ“ کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے کہ ”اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ ”عَلِمَ اللہ کَذَا“ کی مثال پر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متحد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”عَلِمَ اللہ کَذَا“ کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں۔ کیونکہ زمانہ ماضی میں علم ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو، کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل، اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”الَّذِي خَلَقْنِي فَهُوَ يُهْدِينِ“ کہ اس میں ”خَلَقَ“ کو صیغہ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے وہ مفروق عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دینا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متحد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم : جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ فعل مضارع کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے : اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلند ہے جبکہ ملائکہ نے کہا ”سَلَامًا“ تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا ”سَلَامٌ“ کیونکہ ”سَلَامًا“ کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت ”سَلَّمْنَا سَلَامًا“ ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی

۱۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانہ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی وابدی ہے، سرمدی ہے، یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے۔ یہ خلاف ابراہیم (علیہ السلام) کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے۔ لہذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو ان کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم : اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر ہونے کے بارے میں ابن الزمکان کا اختلاف اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے۔ مگر ابن الزمکانی کی کتاب تبایاں پر ”النموہات“ کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطرف بن عمیرہ نے لکھا ہے۔ اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں : ”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تَبْعُونَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ حَشِيَّةٍ رَيْبِهِمْ مُشْفِقُونَ“ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يَوْمُونُ۔“

ابن المنیر نے کہا ہے کہ ”عربیہ“ (عربی زبان دانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوج ہو اور علماء بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملہ فعلیہ اور بار دیگر جملہ اسمیہ کو با تکلف لائیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملہ فعلیہ کا آغاز اقویاء خالص (بے آمیزش قوت والوں) کو مصدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد ہوتا ہے)۔ جیسے ”رَبَّنَا آمَنَّا“ کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور ”أَمَّنَ الرَّسُولُ“ ہاں مُنَافِقُونَ کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے۔ دیکھو اللہ تعالیٰ ان کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے : ”فَقَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُضِلُّ حُونَ“۔

قاعدہ : مصدر کا بیان

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ ”امور واجبة (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارے میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”فَامْسَاكُ“ اِمْعُرُوفُ اَوْ تَسْرِيحُ“ اِبَاحْسَانُ“ اور ”فَاتَّبَاعُ“ اِبَالْمَعْرُوفِ وَاَذَاءُ اِلَيْهِ بِاِحْسَانِ“ مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”فَضَرَبَ الرِّقَابِ“ اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَصِيَّةٌ لِّاَزْوَاجِهِمْ“ میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابو حیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ ”قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ“ ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی ”سَلَامًا“ مستحب ہے۔ چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے (اور دوسرا یعنی ”سَلَامٌ“ واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملہ اسمیہ بہ نسبت جملہ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور اکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ : عطف کا بیان اس کی تین قسمیں ہیں

- ۱۔ عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔
- ۲۔ عطف علی المحل (محل اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(۱) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو۔ چنانچہ ”مَرَرْتُ بِرَزِيدٍ وَعَمْرًا“ کہنا جائز نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ ”مَرَرْتُ رَزِيدًا“ کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضع اعراب ہو، چنانچہ ”الصَّارِبُ زَيْدًا وَأَخِيهِ“ کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغہ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو اس لئے ”إِنَّ زَيْدًا وَعَمْرًا قَاعِدَانِ“ کہنا اس لئے جائز نہیں ہو سکتا کہ ”عَمْرًا“ کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب ”إِنَّ“ کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہذا کوئی ایسا محرز نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے مگر کسائی نے قول تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ“ سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے۔ یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا، کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں ”إِنَّ“ کے داخل ہونے کے باوجود ”آمَنُوا“ اور ”هَادُوا“ پر ”الصَّابِقُونَ“ کا عطف محل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا“ میں ”إِنَّ“ کی خبر محذوف ہے۔ یعنی ”مُتَّحِوُونَ“ یا ”آمَنُونَ“ اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قول تعالیٰ ”وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ“ میں یہ بات جائز رکھی ہے۔ کیونکہ یہاں ”يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ کا عطف ”هَذَا“ کے محل پر ہوا ہے۔

۳۔ عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً ”كَيْسٌ زَيْدٌ قَاعِدًا وَلَا قَاعِدٌ“، ”قَاعِدٌ“ کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ ”كَيْسٌ“ کی خبر میں حرف با (جارہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بکثرت داخل ہوتا ہو۔ چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى وَلَا سَابِقِ شَيْعًا إِذَا كَانَ جَائِئًا

ابو عمرو کی قرأت کے علاوہ قول تعالیٰ ”لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَانْحُنْ“ کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجرور پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارے میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے۔ کیونکہ ”لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي فَأَصْدَقَ“ اور ”أَخَّرْتَنِي أَصْدَقَ“ دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قبیل کی قرأت ”إِنَّهُ مَنْ يَقْضَىٰ وَيُصْبِرُ“ کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں ”مَنْ“ موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت ”وَمِنْ وَرَاءِ اسْحَقَ يَعْقُوبُ“ (بفتح با) میں عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ اس آیت کے معنی ”وَوَهْبًا لَهُ اسْحَقَ وَمِنْ وَرَاءِ اسْحَقَ يَعْقُوبُ“ کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اُسے اسحق عطا کیا اور اسحق کے بعد یعقوب عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قول تعالیٰ ”وَحَفَظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قول تعالیٰ ”إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا“ کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ ”إِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا زِينَةً لِّلْسَّمَاءِ“ کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)۔

بعض علماء نے ”وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوا“ کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ ”أَنْ تُدْهِنَ“ کے معنی پر معطوف ہے۔

حفص کی قرأت ”لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابِ السَّنَوَاتِ فَأَطْلِعَ“ نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ”أَطْلِعَ“ کا عطف ”لَعَلِّي أَبْلُغَ“ کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ ”لَعَلَّ“ کی خبر اکثر ”أَنْ“ کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قول تعالیٰ ”وَمَنْ آتَايَهُ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ“ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ”لِيُذِيقَكُمْ“ کا عطف ”لِيُبَشِّرَكُمْ“ کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ : توہم سے غلطی مراد نہیں

ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ ابو حیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی عطف ہوتا ہے۔ یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ لئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ : خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بکثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔ مگر صفار اور اہل علم کی ایک جماعت نے قول تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا“ سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قول تعالیٰ ”وَبَشِّرِ الَّذِينَ“ سے جو کہ سورۃ الصف میں آیا ہے استدلال کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

زنجیری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابل اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشاکل (بمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے بلکہ یہاں ”ثواب المؤمنین“ کے جملہ کا ”ثواب الکافرین“ کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارے میں کہا ہے کہ اس پر ”تؤمنون“ کا عطف ہوا ہے کیونکہ وہ ”آمنوا“ کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ کے ساتھ اہل ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور بَشِّرِ کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ ”تؤمنون“ یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بطور ”تجارت“ کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکا کی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغہ امر (بشر لفظ ”قل“ پر معطوف ہیں جو کہ ”يَا أَيُّهَا“ سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ : جملہ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قول تعالیٰ ”وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ يَذْكُرْ اِسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ“ سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں، اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر جرح نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین ان کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واو عاطفہ نہیں ہے

اور نہ یہ واؤ حرف استیناف ہے کیونکہ واؤ کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اب یہی امر باقی رہا کہ واؤ حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نبی کا فائدہ دے جس کی وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ”یہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسخ ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ“۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسخ نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسخ کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”أَوْفَسَقَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ“ کے ساتھ فرمائی ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ۔ پھر اس کا مفہوم بہ نظر غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت بے تکلف کھاؤ۔“

ابن ہشام کا قول ہے کہ ”اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کرنے کے تو بے شک یہ بات درست ہوگی۔“

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرد، ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش، کسائی، فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ ذَاتِ آبَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْفِكُونَ“ - وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“ کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس کے اخیر کے لفظ آيات کو نصب دیا گیا ہے یعنی آیات قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اعادہ جار کے بغیر ضمیر مجرور پر عطف کا حکم

اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادہ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہل بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرأت ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ“ ہے۔

ابو حیان نے قولہ تعالیٰ ”وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفِّرَ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ“ کے بارے میں کہا ہے کہ ”اس میں الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ کا عطف بہ کی ضمیر پر ہوا ہے اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار اعادہ نہیں کیا گیا۔“

ابو حیان نے مزید کہا ہے کہ ”جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلام عرب میں خواہ خود نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے اور اہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرتا ہے۔“

حصہ اول تمام ہوا

← دَارُالاشَاعِثِ

خواتین کے مسائل اور ان کا حل ۲ جلد — جمع و ترتیب مفتی ثناء اللہ محمود فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

فتاویٰ رشیدیہ مقبول ————— حضرت مفتی رشید احمد کنگوہیؒ

كتاب الكفالة والنفقات _____ مولانا عمران الحق عليا نوى

تسهيل الضروري لمسائل القدوری _____ مولانا محمد عاسق الہی البرقیؒ

بہشتی زبور مدلل مکمل — حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی رح

فتاویٰ رحیمیہ اردو ۱۰ حصے — مولانا مفتی عبدالرحیم لاچپوری

" " " " " قباوی رحیمیہ انگریزی ۳ حصے۔

فتاویٰ عالمگیری اردو جلد ۱۰ پیش لفظ مولانا محمد تقی عثمانی — اورنگ زیب عالمگیر

فقاوی دارالعلوم دیوبند ۱۲ حصے ۱۰ جلد ————— سرانا مفتی عزیز الرحمن صاحب

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۲ جلد کا حکم مولانا مفتی محمد شفیع رح

اسلام کا نظام اراضی

مسائل معارف القرآن (تعارف القرآن میں فکر قرآنی احکام)

انسانی اعضا کی پیوندکاری

بر او بدنت فستد

نہایتین کے لئے شرعی احکام ————— الہیہ طریف احمد تھانوی رحمہ

بیمہ زندگی — مولانا مفتی محمد شفیع رح

رفتہ سفر سفر کے آداب و احکام

اسلامی قانون نکاح، طلاق، وراثت۔ فضیل الرحمن صاحب دارالعثمانیہ

فِيهِ اسْمُ الْفَقْهِ ————— مَوْلَانَا عَبْدُ الشَّكُورِ صَبَّاحُ الْكُنُوزِ رَحِمَهُ

نماز کے آداب و احکام ————— انشاء اللہ بخان مرحوم

قانون وراثت مولانا مفتی رشید احمد صاحب

دارِ بھی کی شرعی حیثیت ————— حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب

الضبط النوری شرح قدوری اعلیٰ — مولانا محمد عتیف گنگوہی

وین کے ماتم یعنی مسکن بہشتی زبور — مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ

ہمارے عاتقہ مسافر، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

ناربخه اسلامي ————— شيخ محمد خضري

مؤلف مولانا محمد حنیف گنگوہی

حکام اسلام عقل کی نظر میں — مولانا محمد اشرف علی تھانوی رح

حیلہ ناجزہ یعنی عورتوں کا حق تنسیخ نکاح " " " " " "

۱۰۰

کتابخانه ملی افغانستان

تفاسیر و علوم قرآنی اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دارالاشاعت کی مطبوعہ مستند کتب

تفاسیر و علوم قرآنی

تفسیر عثمانی بدر تفسیر مع مرادیت جدیدہ جلد ۱	مولا شبیر احمد عثمانی، امام مکتبہ بنات محمدی رازی
تفسیر مظہری اردو	۱۲ جلدیں
قصص القرآن	۳۲ حصے، ۲ جلدیں
تاریخ ارض القرآن	مولا عبد الباقی سرمدی
قرآن اور سائنس	مولا عبد الباقی سرمدی
قرآن سائنس اور تہذیب و تمدن	ڈاکٹر حفصہ فیاض قادری
لغات القرآن	مولا عبد الباقی سرمدی
قاموس القرآن	قاضی زین العابدین
قاموس الفاظ القرآن الکرم (عربی انگریزی)	ڈاکٹر عبد الباقی سرمدی
ملکات الیقین فی مناقب القرآن (عربی انگریزی)	عباس بیس
احسن القرآنی	مولا تاج الدین علی شاہ
قرآن کی باتیں	مولا تاج الدین علی شاہ

حدیث

تفسیر البخاری مع ترجمہ و شرح اردو	۳ جلد
تفسیر مسلم	۳ جلد
جامع ترمذی	۲ جلد
سنن ابوداؤد شریف	۳ جلد
سنن نسائی	۳ جلد
معارف الحدیث ترجمہ و شرح	۳ جلد، ۷ حصے
مشکوٰۃ شریف مترجم مع عنوانات	۲ جلد
ریاض الصالحین مترجم	۲ جلد
الادب المفرد کامل ترجمہ و شرح	۱ جلد
مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف	۱ جلد، ۱۱ حصے
تقریر بخاری شریف	۲ حصے، کامل
تجربہ بخاری شریف	۱ جلد
تعلیم الاشاعت	شرح مشکوٰۃ اردو
شرح الیقین نووی	ترجمہ و شرح
قصص الحدیث	مولا تاج الدین علی شاہ

ناشر:- دارالاشاعت اردو بازار کراچی فون ۲۶۳۱۸۶۱-۲۶۳۱۸۶۲-۲۶۳۱۸۶۳-۲۶۳۱۸۶۴

پہلی مرتبہ عنوانات دیہیہ اگراف و ایڈیٹنگ کے ساتھ

الْاِقْتِسَا فِ عِلْمِ الْقُرْآنِ

جلد دوم

تالیف

عَلَامَةُ جَلال الدین سیوطی رحمہ اللہ

۸۰۔ انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیشش بہاؤ خیرہ
قرآن فہمی کے لیے نہایت علمی تحقیقی اور بنیادی کتاب

دارالاشاعت
آؤڈیو بازار، ایف۔ بی۔ سٹریٹ، لاہور
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : اگست ۲۰۰۸ء علمی گرافکس
صفحات : 430 صفحات

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمد للہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

..... ملنے کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
بیت العلوم 20 تاج پور روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ المعارف محلہ جنگلی۔ پشاور
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

انگلینڈ میں ملنے کے پتے

Azhar Academy Ltd.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park, London E12 5Qa
Tel : 020 8911 9797

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

امریکہ میں ملنے کے پتے

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINILIFE, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“

(اُردو) حصہ دوم

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۴	آیت قرآنی کی تین قسمیں	۲۹	تینتالیسویں نوع (۴۳)
۳۵	متشابہ لفظاً و معنی کی مزید پانچ قسمیں	۲۹	محکم اور متشابہ
۳۶	کسی معنی کو ترجیح دینے میں غور و فکر کرنا	۲۹	قرآن محکم ہے یا متشابہ
۳۶	فصل: متشابہ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔۔۔	۲۹	محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ قول آئے ہیں۔۔۔
۳۷	استواء کی صفت اور اس کے متعلق سات جوابات	۲۹	اول :
۳۷	اول :	۲۹	دوم :
۳۷	دوم :	۲۹	سوم :
۳۸	سوم :	۲۹	چہارم :
۳۹	چہارم :	۲۹	پنجم :
۳۸	پنجم :	۲۹	ششم :
۳۸	ششم :	۳۰	ہفتم :
۳۸	ہفتم :	۳۰	ہشتم :
۳۸	نفس کی صفت	۳۰	نہم :
۳۹	وجہ کی صفت	۳۰	دہم :
۳۹	عین کی صفت	۳۰	یازدہم :
۴۰	ید کی صفت	۳۰	سیزدہم :
۴۰	الساق کا لفظ	۳۰	چہار دہم :
۴۱	الحجب کا لفظ		فصل : متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے
۴۱	القرب کی صفت	۳۰	یا نہیں؟
۴۱	صفت فوقیت	۳۱	متشابہ کے بارے میں احادیث و روایات
۴۱	صفت محنی	۳۳	محکم، متشابہ، نص، ظاہر، مجمل، مؤول کی تعریف
۴۱	حب، غضب، رضا، تعجب اور رحمت کی صفات	۳۳	متشابہ رکھنے کی حکمت و علت
۴۲	عند کا لفظ	۳۴	متشابہ کی دو قسمیں
۴۲	فراغت کا لفظ	۳۴	متشابہات اور کج رو لوگ

۵۴	(۴) مناسبت :	۴۲	تنبیہ : بطش سے کیا مراد ہے
۵۵	(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر :	۴۲	فصل : سورتوں کے بعض فواتح کے معانی جو علماء سے منقول ہیں
۵۵	(۶) سبقت :	۴۲	آلم، آلمص، آلر، حم اور ن کے معانی
۵۵	(۷) سبقت :	۴۳	کھیتص کے معانی
۵۵	(۸) کثرت :	۴۳	طہ، طسم، حم، حمعسق، ق اور ن کے معانی
۵۶	(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی :	۴۳	حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں
۵۶	(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب :	۴۳	حروف مقطعات قسم میں اور خدا تعالیٰ کے نام میں
	فائدہ : ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ مؤخر ہونے کی وجہ	۴۴	حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں
۵۷	پینتالیسویں نوع (۴۵)	۴۴	حروف مقطعات کا علم باطل ہے
۵۷	عام و خواص قرآن	۴۶	حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں
	قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان، عام کی تعریف اور صیغہ	۴۷	حروف مقطعات تعجب کے لئے آئے ہیں
۵۷	فصل : عام کی تین قسمیں	۴۷	حروف مقطعات کا مقصد حروف تہجی کی طرف توجہ دلانا تھا
۵۹	مخصص متصل پانچ ہیں	۴۸	حروف مقطعات بطور علامت نبوت ہیں
۵۹	(۱) استثناء :	۴۸	طہ، یس، ص کے معانی
۵۹	(۲) وصف :	۴۸	المص، حم، حمعسق، ق اور ن کے معانی
۵۹	(۳) شرط :	۴۹	خاتمہ : محکم کو متشابہ پر فضیلت بھی ہے یا نہیں
۵۹	(۴) غایت :	۵۰	تشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد
۵۹	(۵) بذل البعض من الكل :	۵۲	چوالیسویں نوع (۴۴)
۵۹	مخصص منفصل	۵۲	قرآن شریف کے مقدم اور مؤخر مقامات
۵۹	تخصیص بالقرآن	۵۲	آیات قرآنی میں کلام کی تقدیم و تاخیر کی دو قسمیں
۶۰	تخصیص بالحدیث	۵۲	قسم اول
۶۰	تخصیص بالجماع		اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں جن کے معنی میں بسبب کوئی ظاہری اشکال نہیں پڑتا مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے
۶۰	تخصیص بالقیاس		کلام مقدم کرنے کے دس اسباب
	فصل : سنت نبوی ﷺ کے عموم کی تخصیص کرنے والے احکام قرآنی	۵۳	(۱) تبرک :
۶۱	عموم و خصوص سے متعلق چند متفرق و فروعی مسائل	۵۳	(۲) تعظیم :
	کوئی لفظ عام بطور مدح یا ذم کے استعمال ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟	۵۳	(۳) تشریف :

۲۸	تنبیہ : مجمل اور مجمل کے مابین فرق	۲۲	رسول اللہ کے خطاب ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ وغیرہ میں
۲۹	سینا لیسویں نوع (۴۷)	۲۲	امت بھی شریک ہے یا نہیں؟
۲۹	قرآن کا ناخ اور منسوخ	۲۲	یَا أَيُّهَا النَّاسُ کا خطاب رسول اللہ ﷺ کو بھی شامل
۲۹	مسئلہ اول : نسخ کے معنی کی تعیین	۲۲	ہے یا نہیں؟
۲۹	مسئلہ دوم : نسخ کی علت و حکمت، نسخ اور بداء میں فرق -	۲۲	جمع مذکر سالم، مؤنث کو بھی شامل ہوتا ہے یا نہیں؟
۷۰	قرآن کے ناخ میں علماء کا اختلاف	۲۳	یَا هَلْ الْكِتَابُ کے خطاب میں مؤمنین بھی شامل ہیں
۷۰	مسئلہ سوم : نسخ کا وقوع صرف امر اور نہی میں ہوتا ہے۔	۲۳	یا نہیں؟
۷۰	مسئلہ چہارم : نسخ کی تین اقسام	۲۳	یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا کے خطاب میں اہل کتاب شامل
۷۰	اول :	۲۳	ہیں یا نہیں؟
۷۰	دوم :	۲۳	چھ لیسویں نوع (۴۶)
۷۰	سوم :	۲۳	قرآن کا مجمل اور مبین حصہ
۷۱	مسئلہ پنجم : ناخ و منسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام	۲۳	مجمل کا بیان اور تعریف
۷۱	ناخ و منسوخ سے مبرا سورتیں	۲۳	اشتراک
۷۱	پہلی قسم :	۲۳	حذف
۷۱	ناخ و منسوخ پر مشتمل سورتیں	۲۳	تیسرا سبب : مرجع ضمیر کا اختلاف
۷۱	دوسری قسم :	۲۳	عطف اور استیناف کا احتمال
۷۱	صرف ناخ آیات پر مشتمل سورتیں	۲۵	لفظ کا غریب ہونا اور کثیر استعمال نہ ہونا
۷۱	تیسری قسم :	۲۵	تقدیم و تاخیر
۷۱	صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں	۲۵	لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔
۷۱	چوتھی قسم :	۲۵	تکرار
۷۱	مسئلہ ششم : ناخ کی چار اقسام	۲۵	فصل : مبین کا بیان، مبین متصل، مبین منفصل
۷۲	اول :	۲۶	مبین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے
۷۲	دوم :	۲۶	تنبیہ : چند آیات جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں
۷۲	سوم :	۲۶	اختلاف ہے۔
۷۲	چہارم :	۲۶	آیت تیمم، و امسحوا بؤوسکم
۷۲	مسئلہ ہفتم : قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں	۲۶	آیت تحریم امہات
۷۲	قسم اول :	۲۷	آیت ربا
۷۲	قسم دوم :	۲۷	آیت ربا کی بابت امام شافعی کے چار اقوال
۷۲	عام طور پر منسوخ احکم شمار کی جانے والی آیات کے متعلق	۲۷	اقوال شافعی پر علامہ ماوردی کا تبصرہ
۷۲	مصنف کی رائے	۲۸	شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج

۸۱	رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے	۷۳	منسوخ الحکم آیات کی فہرست
۸۲	آیت رجم کی بحث	۷۴	سورة آل عمران :
۸۳	تنبیہ : نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر واقع ہو سکتا ہے۔	۷۴	سورة النساء :
۸۴	اڑتالیسویں نوع (۴۸)	۷۴	سورة المائدة :
۸۴	مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات	۷۴	سورة الانفال :
۸۴	اس موضوع کی اہمیت	۷۴	سورة براءة :
۸۴	مشکلات قرآن کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ	۷۴	سورة النور :
۸۴	ثم لم تکن فتنهم الا ان قالوا واللہ ربنا ما کنا مشرکین ، اور ولا یکتُمون اللہ حدیث میں تطبیق	۷۴	سورة الاحزاب :
۸۴	ولا یتساء لون اور و اقبل بعضهم علی بعض یتساء لون میں تطبیق	۷۴	سورة المجادلة :
۸۴	ام السماء بناها اور والارض بعد ذلک دحاها میں تطبیق	۷۴	سورة الممتحنة :
۸۵	ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب کا حاصل	۷۵	سورة المزمل :
۸۵	ولا یتساء لون کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ	۷۵	منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست
۸۶	ولا یکتُمون اللہ حدیث اور واللہ ربنا ما کنا مشرکین کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک اور مفصل جواب	۷۶	حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت
۸۶	تیسرے سوال کے دیگر جوابات	۷۶	رسوم جابلیت ، اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی ناخ
۸۷	چوتھے سوال کسان اللہ کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب پر شش کرمانی کا تبصرہ	۷۶	آیات کی تعداد بہت کم ہے
۸۷	یوم کان مقداره الف سنة اور یوم کان مقداره خمس الف سنة میں تطبیق	۷۶	ناخ و منسوخ کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر
۸۸	فصل : اسباب الاختلاف	۷۶	متفرق فوائد :
۸۸	منجرہ کے وقوع کے مختلف احوال :	۷۷	وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا ناخ ہے
۸۸	دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے :	۷۷	ناخ کا نسخ جائز ہے
۸۹	تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے	۷۸	سورة المائدة میں کوئی آیت منسوخ نہیں
۸۹	دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں	۷۸	قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے
۸۹	پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو	۷۸	کلی آیات میں نسخ
۸۹		۷۸	تنبیہ : نسخ ثابت کرنے کے لئے معتبر روایت
		۷۹	ضروری ہے
		۷۹	قسم سوم : منسوخ التلاوة
		۷۹	تلاوت منسوخ کر کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اور اس کا جواب
		۷۹	منسوخ التلاوة آیات کی مثالیں
		۷۹	تنبیہ : خبر آحاد کی وجہ سے علماء منسوخ کا التلاوة کے وجود سے انکار
		۸۱	

۹۶	مفہوم کی دو قسمیں	۸۹	وما منع الناس ان يؤمنوا میں مانع ایمان چیز
۹۶	مفہوم موافق :	۹۰	کے حصر میں اختلاف کی توجیہ
۹۶	مفہوم مخالف :	۹۱	ومن اظلم ممن ، والی آیات میں تطبیق
۹۶	(۱) مفہوم صفت :	۹۱	لا اُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ کی توجیہ
۹۷	(۲) مفہوم شرط :	۹۱	تنبیہ : متعارض آیات میں تطبیق دیئے کا طریقہ
۹۷	(۳) مفہوم غایت :	۹۱	دو قرأتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے
۹۷	(۴) مفہوم حصر :	۹۱	اختلاف و تناقض کی بابت جامع قول
۹۷	ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط	۹۲	آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں
۹۷	فائدہ : الفاظ کی دلالت بالحاظ منطوق فحوی ، مفہوم ،	۹۲	فائدہ : اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے
۹۷	اقتضاء ، ضرورت یا معقول مستنبط ہوتی ہے	۹۲	اول اختلاف تناقض :
۹۸	اکیاونویں نوع (۵۱)	۹۲	دوسرا اختلاف تلازم ہے :
۹۸	قرآن کے وجود مخاطبات	۹۳	انچاسویں نوع (۴۹)
۹۸	قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے	۹۳	قرآن مطلق اور قرآن مقید :
۹۸	۱۔ خطاب عام :	۹۳	(مطلق اور مقید کا بیان)
۹۸	۲۔ خطاب خاص :	۹۳	مطلق کی تعریف
۹۸	۳۔ خطاب عام :	۹۳	مطلق کو مقید کرنے کا قاعدہ کلیہ
۹۸	۴۔ خطاب خاص :	۹۳	عام مطلق اور عام مقید کی مثالیں
۹۸	۵۔ خطاب جنس :	۹۴	محض مقید احکام کی مثالیں
۹۸	۶۔ خطاب نوع :	۹۴	تنبیہیں : مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضع لغت کے اعتبار
۹۸	۷۔ خطاب عین :	۹۴	سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے
۹۸	۸۔ خطاب مدح :	۹۵	پچاسویں نوع (۵۰)
۹۸	۹۔ خطاب الذم :	۹۵	قرآن منطوق اور قرآن مفہوم
۹۹	۱۰۔ خطاب کرامت :	۹۵	منطوق کی تعریف
۹۹	۱۱۔ خطاب اہانت :	۹۵	نص کی تعریف
۹۹	۱۲۔ خطاب جہکم :	۹۵	تاویل کی تعریف
۹۹	۱۳۔ خطاب جمع :	۹۵	لفظ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے
۹۹	۱۴۔ خطاب واحد :	۹۵	ما بین مشترک ہونا
۹۹	۱۵۔ واحد کا خطاب تشبیہ (دو) کے لفظ سے :	۹۶	دلالت اقتضاء اور دلالت بالاشارہ
۹۹	۱۶۔ تشبیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ :	۹۶	فصل : مفہوم کی تعریف
۱۰۰	۱۷۔ دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ :	۹۶	مفہوم :

۱۰۴	حقیقت کی تعریف	۱۰۰	۱۸۔ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ :
۱۰۴	قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث	۱۰۰	۱۹۔ واحد کے بعد جمع کا خطاب :
۱۰۴	مجاز کی دو قسمیں	۱۰۰	۲۰۔ مذکورہ قبل خطاب کے برعکس :
۱۰۴	قسم اول۔ مجازی ترکیب :	۱۰۰	۲۱۔ واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب :
۱۰۵	۱۔ وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں :	۱۰۰	۲۲۔ اس کے برعکس :
۱۰۵	۲۔ وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں :	۱۰۰	۲۳۔ عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو :
۱۰۵	۳۔ وہ کہ اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو :	۱۰۰	۲۴۔ غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اس سے علیحدہ مراد ہو :
۱۰۵	مجاز کی دوسری قسم مجازی المفرد ہے :	۱۰۰	۲۵۔ وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو :
۱۰۵	۱۔ حذف اور اس کی تفصیل :	۱۰۰	۲۶۔ ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنالینا :
۱۰۵	۲۔ زیادتی اور اس کا بیان :	۱۰۱	۲۷۔ خطاب تکوین :
۱۰۵	۳۔ کل کے اسم کا اطلاق جزئی پر :	۱۰۱	۲۸۔ جمادات سے اس طرح خطاب کرنا جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے :
۱۰۶	۴۔ اسم جز کا اطلاق پوری شے پر :	۱۰۱	۲۹۔ خطاب تہج (جوش دلانے والا خطاب) :
۱۰۶	تنبیہ : نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہیں	۱۰۱	۳۰۔ تحسن اور استعفاف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب :
۱۰۶	۵۔ اسم خاص کا اطلاق عام پر :	۱۰۱	۳۱۔ خطاب تعجب (محبت ظاہر کرنا) :
۱۰۶	۶۔ اسم عام کا اطلاق خاص پر :	۱۰۱	۳۲۔ خطاب تعجیر (کسی کو عاجز یا کر یا عاجز بنادینے والی بات کا مخاطب کرنا) :
۱۰۶	۷۔ ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر :	۱۰۱	۳۳۔ خطاب تشریف اور قرآن میں لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ :
۱۰۶	۸۔ اس کے برعکس :	۱۰۱	۳۴۔ خطاب معدوم :
۱۰۶	۹۔ مسبب کا اطلاق سبب پر :	۱۰۱	فائدہ : قرآن کے خطاب کی تین قسمیں
۱۰۷	۱۰۔ سبب کا اطلاق مسبب پر :	۱۰۱	فائدہ : قرآن کے طرز خطاب پر علامہ ابن قیم کا جامع تبصرہ
۱۰۷	تنبیہ : سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے	۱۰۱	فائدہ : قرآن کا نزول تین قسموں پر ہوا ہے
۱۰۷	۱۱۔ ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا :	۱۰۲	باوئیں نوع (۵۲)
۱۰۷	۱۲۔ ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا :	۱۰۴	حقیقت اور مجازی قرآن
۱۰۷	۱۳۔ اسم حال کا اطلاق محل پر :	۱۰۴	
۱۰۷	۱۴۔ تیرہویں نوع کے برعکس :		
۱۰۷	۱۵۔ ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا :		

۱۱۲	سولہویں تقسیمیں :	۱۶	ایک شے کا نام اس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا :
۱۱۲	فصل : چھ نوعیں کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف	۱۰۷	
۱۱۲	۱۔ حذف :		۱۷۔ فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہا ایسا کر دیا گیا :
۱۱۳	فراء کے ہاں حذف میں چار قسمیں ہیں	۱۰۸	۱۸۔ فعل کو بولنا۔ اور ازل کی مشارفت، مقاربت اور اس کا ارادہ، مراد لینا :
۱۱۳	پہلی قسم :	۱۰۸	۱۹۔ قلب :
۱۱۳	دوسری قسم :	۱۰۸	۲۰۔ ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا۔
۱۱۳	تیسری قسم :	۱۰۸	ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع
۱۱۳	چوتھی قسم :	۱۰۸	اول : از انجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو
۱۱۳	زنجانی کی رائے	۱۰۸	دوسری : از انجملہ دوسری بات یہ ہے
۱۱۳	قزوینی کا قول	۱۰۸	تیسری : یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو۔
۱۱۳	۲۔ تاکید :	۱۰۹	چوتھی : فاعل کا اطلاق مفعول پر :
۱۱۳	۳۔ تشبیہ :	۱۰۹	پانچویں : فَعِيلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی ہیں :
۱۱۴	۴۔ کنایہ :	۱۰۹	چھٹی : مفرد، مثنیٰ اور جمع میں ہے ایک کا دوسرے پر
۱۱۴	اول :	۱۰۹	اطلاق :
۱۱۴	دوم :	۱۰۹	ساتویں : ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر :
۱۱۴	سوم :	۱۱۰	اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر :
۱۱۴	چہارم :	۱۱۰	آٹھویں : خبر کا اطلاق ہے طلب پر :
۱۱۴	۵۔ تقدیم اور تاخیر :	۱۱۰	نویں : یہ کہ نداء کو تعجب کے موضع میں رکھیں :
۱۱۴	۶۔ التفات :	۱۱۰	دسویں : یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر قلت کو رکھتے ہیں :-
۱۱۴	فصل : موضوعات شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی	۱۱۰	گیارہویں : یہ کہ اسم مؤنث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وار دیا جائے :
۱۱۴	فصل : حقیقت اور مجاز کے مابین (درمیانی) واسطہ	۱۱۱	بارہویں : مذکر کی تانیث :
۱۱۴	دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے	۱۱۱	تیرہویں : تغلیب :
۱۱۵	خاتمہ : مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے	۱۱۱	چودھویں : حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں :
۱۱۶	ترپین ویں نوع (۵۳)	۱۱۲	پندرہویں : غیر وجوب کے لئے صیغہ افعال کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لا تفعل کا استعمال :
۱۱۶	قرآن کی تشبیہ اور اس کے استعارات		
۱۱۶	تشبیہ کی تعریف		
۱۱۶	ادوات تشبیہ		
۱۱۶	تشبیہ کی قسمیں : تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے		

۱۲۲	دوم: یعنی مجردہ استعارہ	۱۱۶	اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے
۱۲۳	سوم: یعنی استعارہ مطلق	۱۱۷	وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں
۱۲۳	استعارہ کی چوتھی تقسیم	۱۱۷	تیسری قسم کی کئی قسمیں
۱۲۳	قسم اول: یعنی تحقیقی	۱۱۸	محسوس چیز کو غیر محسوس سے تشبیہ دینا
۱۲۳	دوم: تخیلی	۱۱۸	غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا
۱۲۳	استعارہ کی پانچویں تقسیم	۱۱۸	تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے
۱۲۳	(۱) وفاقیہ	۱۱۸	چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے
۱۲۳	(۲) عنادیہ	۱۱۸	پنجم صفت میں غیر قوی چیز کو قوی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا
۱۲۳	(۳) جہمکیہ، تلمیہ	۱۱۸	تشبیہ کی مزید تقسیم
۱۲۳	(۴) تمثیلیہ	۱۱۹	قاعدہ: تشبیہ کے ادات (حرف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ
۱۲۳	تنبیہ: گا ہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے	۱۱۹	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ
	فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود	۱۱۹	قاعدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے
	سے انکار	۱۲۰	فصل: استعارہ کی تعریف
۱۲۳	فائدہ دوم: استعارہ تشبیہ اور کنایہ سے بڑھ کر مبلغ	۱۲۱	نوع: استعارہ کے تین ارکان ہیں
۱۲۵	خاتمہ: استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق	۱۲۱	(۱) مستعار:
۱۲۶	چون ویں نوع (۵۴)	۱۲۱	(۲) مستعار منہ:
۱۲۶	قرآن کے کنایات اور اس کی تعریفیں	۱۲۱	(۳) مستعار لہ:
۱۲۶	کنایہ کی تعریف	۱۲۱	ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں
۱۲۶	بعض علمائے کا قرآن میں کنایہ سے انکار	۱۲۱	اول: محسوس کے لئے محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی
۱۲۶	کنایہ کے اسباب	۱۲۱	محسوس وجہ سے
۱۲۶	پہلا سبب:	۱۲۱	دوم: عقلی وجہ سے کسی محسوس شے کا استعارہ
۱۲۶	دوسرا سبب:	۱۲۱	سوم: استعارہ معقول برائے معقول وجہ عقلی
۱۲۶	تیسرا سبب:	۱۲۱	چہارم: معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی
۱۲۷	چوتھا سبب:	۱۲۱	وجہ سے
۱۲۷	پانچواں سبب:	۱۲۱	پنجم: محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع
۱۲۷	چھٹا سبب:	۱۲۲	بھی عقلی ہوا کرتا ہے
۱۲۷	کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع	۱۲۲	استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم
۱۲۸	تذنیب: (ذیل) ارداف	۱۲۲	ہوتی ہے
۱۲۸	فصل: کنایہ اور تعریض میں فرق	۱۲۲	استعارہ کی ایک اور تقسیم
۱۲۹	تعریض کی تعریف اور وجہ تسمیہ	۱۲۲	اول: یعنی مرشدہ بلغ ترین قسم

۱۳۵	تنبیہ : معمول کی تقدیم پر بحث	۱۳۰	تقریض کی دو قسمیں
۱۳۵	حصر اور اختصار میں فرق	۱۳۱	چھپن ویں نوع (۵۵)
۱۳۶	بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں	۱۳۱	حصر اور اختصار
۱۳۶	(۱) ما اور لا کے ساتھ	۱۳۱	حصر یا قصر کی تعریف
۱۳۷	(۲) حصر انما کے ساتھ	۱۳۱	اول : قصر الموصوف علی الصفۃ
۱۳۷	(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے	۱۳۱	دوم : قصر الصفۃ علی الموصوف
۱۳۸	چھپن ویں نوع (۵۶)	۱۳۱	دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں :
۱۳۸	ایجاز اور اطناب کے بیان میں	۱۳۱	(۱) قصر افراد
۱۳۸	بلاغت میں ایجاز و اطناب کا مقام	۱۳۱	(۲) قصر قلب
۱۳۸	ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجہ	۱۳۱	(۳) قصر تعین
۱۳۹	تنبیہ : ایجاز و اختصار اور اطناب و اسباب میں فرق	۱۳۲	اول قسم کا خطاب :
۱۳۹	فصل : ایجاز کی دو قسمیں ہیں	۱۳۲	دوسری قسم کا خطاب :
۱۳۹	ایجاز قصر اور ایجاز حذف :	۱۳۲	تیسری قسم کا خطاب :
۱۳۹	حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں	۱۳۲	فصل : حصر کے طریق
۱۳۹	(۱) ایجاز قصر	۱۳۲	(۱) نفی اور استثناء :
۱۳۹	(۲) ایجاز تقدیر	۱۳۲	(۲) اِنَّمَا :
۱۳۹	(۳) ایجاز جامع	۱۳۳	(۳) اِنَّمَا بِالْفَتْح :
۱۴۰	ایجاز بدیع سے ہے	۱۳۳	(۴) عطف لا یا بل کے ساتھ :
۱۴۱	ولکم فی القصاص حیوة کو عربی ضرب امثل القتل	۱۳۳	(۵) معمول کی تقدیم :
۱۴۱	انفی للقتل پر میں وجہوں سے فضیلت حاصل ہے	۱۳۳	(۶) ضمیر فصل :
۱۴۲	تنبیہات :	۱۳۴	(۷) مسند الیہ کی تقدیم :
۱۴۲	بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے	۱۳۴	(۸) مسند کی تقدیم :
۱۴۲	ایجاز کی ایک قسم تضمین ہے	۱۳۴	(۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا :
۱۴۲	ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے	۱۳۴	(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف :
۱۴۳	ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اس میں بہت فوائد ہیں	۱۳۵	(۱۱) مثلاً "جاء زید نفسه" :
۱۴۳	فائدہ : کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے	۱۳۵	(۱۲) مثلاً "ان زیدا لقائم" :
۱۴۴	اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا	۱۳۵	(۱۳) مثلاً قائم جواب میں "زید اما قائم او قاعد" :
۱۴۴	قاعدہ	۱۳۵	(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے :

۱۵۱	معطوف علیہ کا حذف :	۱۳۵	حذف کی سات شرائط ہیں
۱۵۱	حذف معطوف مع عاطف کے :	۱۳۵	دلیل عقلی
۱۵۱	فاعل کا حذف :	۱۳۵	عادت
۱۵۱	مفعول کا حذف :	۱۳۶	فعل کا شروع کرنا
۱۵۱	مناہی کا حذف :	۱۳۶	صناعت نحویہ
۱۵۱	عائد کا حذف :	۱۳۶	تنبیہ : دلیل کی شرط کس وقت ہے
۱۵۱	موصول کا حذف :	۱۳۶	دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو
۱۵۱	فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو :	۱۳۷	تیسری شرط یہ ہے کہ مؤکد نہ ہو
۱۵۲	(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)	۱۳۷	چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو
۱۵۲	موصول حرفی کا حذف :	۱۳۷	پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو
۱۵۲	جار کا حذف :	۱۳۷	چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو
۱۵۲	عاطف کا حذف :	۱۳۷	ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو
۱۵۲	فاء جواب کا حذف :	۱۳۷	فائدہ : حذف میں تدریج کا اعتبار
۱۵۲	حرف ندا کا حذف :	۱۳۷	قاعدہ :
۱۵۲	قد کا حذف :	۱۳۷	قاعدہ : کسی لفظ کا مقدر ہونا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے
۱۵۲	لاء نافیہ کا حذف :	۱۳۷	قاعدہ : حذف کی کوئی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے
۱۵۲	لام توطیہ کا حذف :	۱۳۸	قاعدہ : ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے
۱۵۲	لام امر کا حذف :	۱۳۸	فصل : حذف کی اقسام
۱۵۲	لام لقد کا حذف :	۱۳۸	پہلی قسم : اقطاع
۱۵۲	نون تاکید کا حذف :	۱۳۸	دوسری قسم : اکتفاء
۱۵۲	نون جمع کا حذف :	۱۳۹	تیسری قسم : احتباك
۱۵۲	توین کا حذف :	۱۳۹	چوتھی قسم : حذف اختزال
۱۵۲	اعراب اور بناء کی حرکت کا حذف :	۱۵۰	(اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں)
۱۵۳	(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں)	۱۵۰	مضاف کا حذف
۱۵۳	دو مضافوں کا حذف	۱۵۰	مضاف الیکہ کا حذف
۱۵۳	تین متضائقات کا حذف	۱۵۰	مبتداء کا حذف :
۱۵۳	باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف	۱۵۰	خبر کا حذف :
۱۵۳	عاطف سے معطوف کا حذف	۱۵۰	موصوف کا حذف :
۱۵۳	حرف شرط اور اس کے فعل کا حذف	۱۵۰	صفت کا حذف :
۱۵۳	شرط کے جواب کا حذف	۱۵۱	

۱۶۳	دوم : معارف میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے	۱۵۳	جواب قسم کا حذف
۱۶۳	سوم : مدح و ثناء کے واسطے	۱۵۳	حذف اس جملہ کا جو مذکور کا سبب ہے :
۱۶۳	چہارم : ذم (مذمت) کے سبب سے	۱۵۳	خاتمہ : محذوف کے قائم مقام
۱۶۳	پنجم : رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے	۱۵۳	فصل : اطناب کی قسمیں
۱۶۴	قاعدہ : عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی	۱۵۴	اول : بسط :
۱۶۴	قاعدہ : مضاف اور مضاف الیہ کی صفت	۱۵۴	دوم : یعنی زیادہ :
۱۶۴	فائدہ :	۱۵۵	فائدہ : ان اور لام تاکید کا اجتماع
۱۶۴	فائدہ : مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا	۱۵۵	فائدہ : لام بلا تاکید
۱۶۴	چھٹی نوع : بدل	۱۵۶	دوسری نوع :
۱۶۵	ساتویں نوع : عطف بیان	۱۵۶	تیسری نوع : تاکید صناعی
۱۶۶	آٹھویں نوع : دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے	۱۵۶	(۱) تاکید معنوی
۱۶۶	نویں نوع : خاص کا عطف عام پر	۱۵۶	(۲) تاکید لفظی
۱۶۶	تنبیہ :	۱۵۷	(۳) تعلیم کی تاکید
۱۶۶	دسویں نوع : عام کا عطف خاص پر	۱۵۷	(۴) حال مؤکدہ
۱۶۷	گیارہویں نوع : ابہام کے بعد ایضاح کرنا "الْإِيضَاحُ بَعْدَ الْإِبْهَامِ"	۱۵۷	چوتھی نوع تکریر
۱۶۷	بارہویں نوع : تفسیر	۱۵۸	دوسرا فائدہ :
۱۶۸	تیرہویں نوع : اسم ظاہر کو اسم مضمرب کی جگہ پر رکھنا	۱۵۸	تیسرا فائدہ :
۱۶۸	تنبیہ : اسم ظاہر کا اعادہ بالمعنی اس کے بلفظ اعادہ سے بہتر ہے	۱۵۸	چوتھا فائدہ :
۱۷۱	چودھویں نوع : ایضال	۱۶۱	پانچواں فائدہ :
۱۷۱	پندرہویں نوع : تذئیل	۱۶۱	قصص کے تکرار کے فوائد
۱۷۲	سولہویں نوع :	۱۶۱	پہلا فائدہ :
۱۷۲	سترہویں نوع : تکمیل	۱۶۱	دوسرا فائدہ :
۱۷۲	اٹھارہویں نوع :	۱۶۱	تیسرا فائدہ :
۱۷۲	انیسویں نوع : استقصاء	۱۶۱	چوتھا نفع :
۱۷۳	استقصاء، تمہیم اور تکمیل میں فرق	۱۶۱	پانچواں مفید امر :
۱۷۳	بیسویں نوع : اعتراض	۱۶۱	چھٹا نفع :
۱۷۴	حسن اعتراض کی وجہ	۱۶۱	ساتواں نفع :
		۱۶۱	قصہ حضرت یوسف علیہ السلام کی عدم تکرار کی وجہ
		۱۶۲	پانچویں نوع : صفت
		۱۶۲	اول : تخصیص فی النکرہ کے سبب سے

۱۸۱	فصل : انشاء ایک قسم : استفہام	۱۷۴	ایک سو نوں نوع : تعلیل
۱۸۱	ادوات : استفہام	۱۷۵	ستا نوں نوع (۵۷)
۱۸۱	عام ادوات استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں	۱۷۵	خبر اور انشاء
۱۸۲	استفہام کے مجازی معنی	۱۷۵	کلام کی اقسام / کلام کی قسموں میں اختلاف
۱۸۲	اؤل : انکار	۱۷۵	خبر تعریف میں اختلاف
۱۸۲	دوم : معنی تونخ	۱۷۶	انشاء کی تعریف / کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف
۱۸۲	سوم : معنی تقریر	۱۷۶	فصل : خبر کے مقاصد
۱۸۳	چوتھے : معنی تعجب یا تعجب	۱۷۶	خبر، امر اور نہی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟
۱۸۳	پانچویں : معنی عتاب	۱۷۷	فرع : تعجب خبر کی ایک قسم
۱۸۳	چھٹے : معنی تذکیر	۱۷۷	قاعدہ : اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی چاہئے
۱۸۳	ساتویں : معنی افتخار	۱۷۷	فرع : خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدہ اور وعید بھی ہے
۱۸۳	آٹھویں : تفخیم	۱۷۷	فرع : نفی بھی خبر کی ایک قسم ہے بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے
۱۸۳	نویں : تحویل (ہول دلانا) اور تخویف	۱۷۸	نفی اور جحد کے مابین فرق
۱۸۳	دسویں : معنی سابق کے برعکس	۱۷۸	نفی کے ادوات
۱۸۳	گیارہویں : تہدید اور وعید	۱۷۸	تنبیہیں :
۱۸۳	بارہویں : تکثیر	۱۷۸	(۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار
۱۸۳	تیرہویں : تسوئہ	۱۷۸	(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے
۱۸۳	چودھویں : معنی امر	۱۷۹	(۳) کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونا
۱۸۳	پندرہویں : تنبیہ	۱۷۹	(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے :
۱۸۴	سولہویں نوع : ترغیب کے معنی	۱۷۹	(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے :
۱۸۴	سترہویں : نہی	۱۸۰	قاعدہ : عام کی نفی خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے
۱۸۴	اٹھارہویں : دعا	۱۸۰	مذکورہ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اس کے جوابات
۱۸۴	انیسویں : استرشاد (طلب رہنمائی کرنا)	۱۸۱	فائدہ : دو کلاموں میں دو جحد لائیں تو کلام خبر ہوگا
۱۸۴	بیسویں : تمنی		
۱۸۴	ایک سو : استطاء		
۱۸۴	باکیسویں : عرض		
۱۸۴	تیسویں : تخصیض		
۱۸۴	چوبیسویں : تجاہل		
۱۸۴	پچیسویں : تعظیم		
۱۸۴	چھبیسویں : تحقیر		

۱۹۲	التفات کے فوائد	۱۸۴	ستاکیسوس : اکتفاء
۱۹۲	تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا	۱۸۴	اٹھائیسیس : استبعاد
۱۹۳	خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال	۱۸۴	اٹھیسیس : ایناس (انس دلانا)
۱۹۳	خطاب سے غیبت کی جانب التفات کرنے کی مثال	۱۸۴	تیسویس : تمہکم اور استہزاء
۱۹۴	غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں	۱۸۴	اکتیسویس : تاکید
۱۹۴	غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال	۱۸۴	بتیسویس نوع : اخبار (خبر دہی)
۱۹۵	نتیجہیں :	۱۸۵	نتیجہیں : مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں؟
۱۹۵	(۱) التفات کی شرط	۱۸۵	قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو اُس کا ہمزہ استفہام کے بعد ہی آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہے
۱۹۵	(۲) التفات دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے	۱۸۶	فصل : انشاء کی ایک قسم : امر
۱۹۵	(۳) التفات کی نادر نوع	۱۸۶	امر کے مجازی معنی
۱۹۶	(۴) ابن ابی الاصح کا قول	۱۸۷	فصل : انشاء کی ایک قسم : نہی
۱۹۶	(۵) واحد (ایک) تثنیہ	۱۸۷	نہی کے مجازی معنی
۱۹۶	(۶) اور ماضی مضارع یا امر	۱۸۷	فصل : انشاء کی ایک قسم : تمنی
۱۹۶	اطراد :	۱۸۸	فصل : ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے
۱۹۶	انجام :	۱۸۸	تمنی اور ترجی میں فرق
۱۹۷	ادماج :	۱۸۸	فصل : نداء۔ یہ بھی انشاء کی قسم ہے
۱۹۷	افتتان :	۱۸۹	قاعدہ : قریب کے لئے نداء آنے کی وجوہات
۱۹۸	اقتدار :	۱۸۹	فائدہ : قرآن مجید میں یا ایہا الناس کے ساتھ نداء کی کثرت کی وجوہات
۱۹۸	استلاف اللفظ باللفظ کی مثال	۱۸۹	فصل : قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے
۱۹۸	استلاف اللفظ بالمعنی کی مثال	۱۸۹	فصل شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے
۱۹۹	استدراک اور استثناء	۱۹۰	اٹھاونویس نوع (۵۸)
۱۹۹	اقتصاص :	۱۹۰	قرآن کے بدایع
۲۰۰	ابدال :	۱۹۰	قرآن کے بدایع کی سوانواع کے نام
۲۰۰	تاکید المدح بمایشبہ الذم	۱۹۰	ایہام توریہ کی دو قسمیں
۲۰۰	تفویف :	۱۹۱	استخدام :
۲۰۰	تقسیم :	۱۹۲	التفات کی تعریف
۲۰۱	تدبج :		
۲۰۱	تسکیت :		
۲۰۱	تجریہ :		
۲۰۲	تعدید :		

۲۰۸	مزاوجہ :	۲۰۲	ترتیب :
۲۰۹	مبالغہ :	۲۰۲	ترقی اور تدری :
۲۰۹	مبالغہ کی دو قسمیں ہیں	۲۰۲	تضمین :
۲۰۹	(۱) مبالغہ بالوصف	۲۰۲	الجناس :
۲۰۹	(۲) قسم دوم مبالغہ بالصیغہ ہے	۲۰۳	تجنیس :
۲۰۹	فائدہ : صفات الہی میں مبالغہ کی توجیہ	۲۰۳	تجنیس مضارع
۲۰۹	فائدہ :	۲۰۳	تجنیس لاحق :
۲۱۰	مطابقت :	۲۰۳	تجنیس المرفق :
۲۱۰	مطابقت کی دو قسمیں ہیں	۲۰۳	تجنیس لفظی :
۲۱۰	مقابلہ کی تعریف	۲۰۳	تجنیس قلب :
۲۱۱	مقابلہ اور مطابقت میں فرق	۲۰۳	تجلیس اشتقاق :
۲۱۱	مقابلہ کی خاصیت	۲۰۳	تجنیس اطلاق :
۲۱۱	مقابلہ کی مختلف صورتیں		تنبیہ : معنی میں قوت پیدا کرتے وقت جناس کو ترک
۲۱۱	مقابلہ کی تین قسمیں	۲۰۴	کر دیا جاتا ہے
۲۱۲	مؤاریہ :	۲۰۴	الجمع :
۲۱۲	مراجعة :	۲۰۵	جمع وتفریق :
۲۱۲	نزامہ :	۲۰۵	جمع اور تقسیم
۲۱۲	ابداع :	۲۰۵	جمع مع التفریق والتقسیم :
۲۱۳	انسٹھویں نوع (۵۹)	۲۰۵	جمع المؤنث والمختلف :
۲۱۳	فواصل آیات	۲۰۵	حسن النسق :
۲۱۳	فاصلہ کی تعریف	۲۰۶	عقاب المرء نفسه :
۲۱۳	فواصل اور روس آیات میں فرق	۲۰۶	عکس :
۲۱۳	فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے	۲۰۶	عنوان :
۲۱۳	توضیحی قاعدہ :	۲۰۶	الفرائد :
۲۱۳	قاعدہ قیاسی :	۲۰۷	قسم :
۲۱۵	آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے	۲۰۷	لف ونشر :
۲۱۵	آیات قرآنی کو جمع کہنے میں اختلاف	۲۰۷	اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے
	فصل : آیت کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے	۲۰۷	نشر تفصیلی کی دو قسمیں
	کے وہ چالیس احکام جن کی وجہ سے مخالف اصول امور کا	۲۰۸	ترتیب لف کے برعکس
۲۱۸	ارتکاب کیا جاتا ہے	۲۰۸	مشاکلت :

۲۳۱	آٹھویں نوع : استفہام	۲۳۱	تنبیہ :
۲۳۱	نویں نوع دعا	۲۳۱	فصل : قرآن کے فواصل ان چار چیزوں میں سے کسی
۲۳۱	دسویں نوع کلام کی تعلیل	۲۳۱	چیز سے خالی نہیں ہوتے
۲۳۱	حسن الابداء کی اہمیت	۲۳۱	تنبیہیں : فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے
۲۳۱	حسن الابداء کی ایک مخصوص نوع براۃ الاستہلال ہے	۲۳۲	اور ان کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے
۲۳۲	اول علم اصول :	۲۳۶	قرآن کے بعض بے نظیر فواصل
۲۳۲	دوم علم عبادات :	۲۳۶	تصدیر
۲۳۲	سوم علم سلوک :	۲۳۶	توشیح
۲۳۲	چوتھا علم قصص :	۲۳۷	فصل : جمع اور فواصل کی قسمیں
۲۳۲	حسن الابداء میں سورۃ اقرۃ سورۃ فاتحہ کی مانند ہے	۲۳۷	مطرف :
۲۳۳	اکٹھویں نوع (۶۱)	۲۳۷	متوازی :
۲۳۳	سورتوں کے خواتم	۲۳۷	مرصع :
۲۳۳	سورتوں کے خاتمے کے کون سے امور ہوتے ہیں	۲۳۷	فصل : فواصل سے متعلق دو بدیہی نوعیں
۲۳۳	مختلف سورتوں کے خاتمے پر تبصرہ	۲۳۸	نوع دوم : استلزام
۲۳۳	سورۃ النصر میں آنحضرت ﷺ کی وفات کی جانب اشارہ	۲۳۸	تنبیہیں :
۲۳۳	موجود ہے	۲۳۸	جمع یا اس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس
۲۳۵	باستھویں نوع (۶۲)	۲۳۸	کے قرآن باہم مساوی ہوں
۲۳۵	آیتوں اور سورتوں کی مناسبت	۲۳۸	سب سے بہتر جمع وہ ہے جو قصیر ہو
۲۳۵	اس موضوع کی اہمیت	۲۳۸	اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی
۲۳۵	ارتباط کلام کے حسن کی شرط	۲۳۰	ساٹھویں نوع (۶۰)
۲۳۶	قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے	۲۳۰	سورتوں کے فواتح
۲۳۶	فصل : مناسبت کی تعریف	۲۳۰	خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام
۲۳۶	مناسبت کے فوائد	۲۳۰	کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے
۲۳۷	پانچ اسباب	۲۳۰	پہلی نوع : خداوند تعالیٰ کی ثناء کرنا
۲۳۷	پہلا سبب :	۲۳۰	دوسری نوع : حروف تجہی
۲۳۷	دوسرا سبب مضادہ :	۲۳۰	تیسری نوع : نداء
۲۳۸	تیسرا سبب ہے استطراد :	۲۳۰	چوتھی نوع : خبر یہ جملے
۲۳۸	حسن التخلص	۲۳۰	پانچویں نوع : قسم
۲۳۸	قرآن میں التخلص کے وجود سے انکار کرنے والی تردید	۲۳۱	چھٹی نوع : کلام کی شرط
۲۳۹	تخلص اور استطراد میں فرق	۲۳۱	نوع ہفتم : امر

۲۵۸	اول :	لفظ ہذا کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا بھی حسن التخلّص
۲۵۸	دوم :	کے قریب قریب ہے
۲۵۸	سوم :	حسن مطلب
۲۵۸	چہارم :	قاعدہ : ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو
۲۵۸	پنجم :	بتا سکتا ہے
۲۵۸	اعجاز قرآن کی منزلت	تنبیہ: بعض وہ آیتیں جن میں مناسبت دینا مشکل نظر آتا ہے
۲۵۹	قرآن شریف کا اعجاز بلاغت کے اعتبار سے ہے؟ انسان پر	فصل :
۲۶۰	قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟	سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اس کی حکمتیں
۲۶۱	ترتیب قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں ان کا لحاظ	فصل : سورتوں کا انہی حروف مقطعه کے ساتھ خاص
۲۶۱	اعجاز قرآن پاک کی وجہ اس کا دلوں پر اثر ہے	ہونا جن سے ان کا آغاز ہوا ہے
۲۶۱	اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے	الم :
۲۶۲	اعجاز قرآن کی وجہ پر قاضی عیاض کا تبصرہ	الحرانی :
۲۶۳	تنبہیں : قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے	فصل :
۲۶۳	اختلاف کیا گیا ہے	سورة الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورة الکہف تحمید کے ساتھ
۲۶۳	قرآن کا اعجاز بدایتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟	کیوں شروع ہوئیں
۲۶۳	اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ	سورة الفاتحہ کے آغاز میں الحمد للہ کی حکمت
۲۶۳	بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے	یسئلونک اور ویسئلونک آنے کی علت
۲۶۵	قرآن کی مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی	فقل آنے کی توجیہ
۲۶۵	گئی تھی یا نہیں؟	تریسٹھویں نوع (۶۳)
۲۶۵	لوجدوا فیہ اختلافاً کثیرا کے معنی	مقشایہ آیتیں
۲۶۶	دیگر الہامی کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟	اس موضوع پر کتابوں کے نام
۲۶۷	قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں	آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد
۲۶۸	چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں	چند مقشایہ آیات کی مناسبت کی توجیہ
۲۶۹	پینسٹھویں نوع (۶۵)	چونسٹھویں نوع (۶۴)
۲۶۹	قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم	اعجاز قرآن
۲۶۹	سنت قرآن کی شرح ہے	معجزہ کی تعریف اور قسمیں حسی - عقلی
۲۶۹	تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے	قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل و ثبوت
۲۷۰	تمام مسائل کا حل قرآن میں موجود ہے	فصل : قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے
۲۷۰	قرآ مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط	قرآن کے اعجاز کے دو پہلو
۲۷۰	قرآن علوم اولین اور علوم آخرین کا جامع ہے	تالیف قرآن کے پانچ مراتب

۲۸۱	ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت	۲۷۱	تبع تابعین کے دور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس سے الگ الگ ماہرین پیدا ہوئے۔
۲۸۲	فصل : قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں۔	۲۷۱	علم النحو
۲۸۲	ظاہر اور اس کی مثالیں	۲۷۱	علم التفسیر
۲۸۳	کامن (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں	۲۷۱	علم الاصول
۲۸۶	سرستھویں نوع (۶۷)	۲۷۲	علم الخطاب
۲۸۶	قرآن مجید کی قسمیں	۲۷۲	علم اصول الفقہ علم الفروع والفقہ علم التاريخ والقصص
۲۸۶	خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کی کیا معنی ہیں؟	۲۷۲	علم الخطاب والواعظ
۲۸۶	قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔	۲۷۲	علم تعبیر الرؤیا
۲۸۷	اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی؟	۲۷۲	علم الفرائض والمیراث
۲۸۷	پہلی وجہ :	۲۷۳	علم المواعیت
۲۸۷	دوسری وجہ :	۲۷۳	علم المعانی والبیان
۲۸۷	تیسری وجہ :	۲۷۳	علم الاشارات والتصوف
۲۸۷	قسم کی قسمیں	۲۷۳	علم الطب
۲۸۷	مضمر کی دو قسمیں ہیں۔	۲۷۳	علم البندہ
۲۸۷	پہلی قسم :	۲۷۳	علم الجدل
۲۸۷	دوسری قسم :	۲۷۴	علم الجبر
۲۸۸	قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں۔	۲۷۴	علم النجوم
۲۸۸	قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔	۲۷۴	دستکاروں کے اصول ، ان کے آلات کے نام اور اشیائے خورد و نوش و منکوحات کے اسماء
۲۸۸	اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریقے	۲۷۴	قرآن مجید کی وجہ اعجاز ، اس کا علم الحساب بھی ہے۔
۲۸۹	اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسم کھائی ہے۔	۲۷۵	قرآن مجید کے علوم کی تعداد
۲۸۹	امراول توحید کی مثال	۲۷۵	قرآن کی اُم العلوم تین باتیں ہیں۔
۲۸۹	امردوم کی مثال	۲۷۶	قرآن پاک میں چیزوں پر حاوی
۲۸۹	امرسوم کی مثال	۲۷۶	کتاب اللہ ہر شے پر مشتمل ہے ، اس کی تفصیل و تشریح
۲۸۹	امر چہارم کی نظیر	۲۷۷	بعض علوم قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام
۲۸۹	امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں	۲۷۸	فصل : قرآن میں احکام آیات کی تعداد
۲۸۹	قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے؟	۲۷۸	قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے
۲۸۹	قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف	۲۸۱	چھیاستھویں نوع (۶۶)
۲۹۱	اڑستھویں نوع (۶۸)	۲۸۱	امثال قرآن
۲۹۱	قرآن کا جدل (طرز مجادلتہ)		

۲۹۹	(۱۰) حضرت ہود علیہ السلام :	قرآن عظیم برپانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے
۲۹۹	(۱۱) حضرت صالح علیہ السلام :	قرآن کے سادہ طرز استدلال کی دو جہیں
۲۹۹	(۱۲) حضرت شعیب علیہ السلام :	مذہب کلامی کی تعریف
۳۰۰	(۱۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام :	سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز
۳۰۰	(۱۴) حضرت ہارون علیہ السلام :	جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے
۳۰۰	(۱۵) حضرت داؤد علیہ السلام :	پہلی قسم :
۳۰۰	(۱۶) حضرت سلیمان علیہ السلام :	دوسری قسم :
۳۰۱	(۱۷) حضرت ایوب علیہ السلام :	تیسری قسم :
۳۰۱	(۱۸) حضرت ذوالکفل علیہ السلام :	چوتھی قسم :
۳۰۱	(۱۹) حضرت یونس علیہ السلام :	پانچویں قسم :
۳۰۱	(۲۰) حضرت الیاس علیہ السلام :	وحدانیت پر استدلال
۳۰۲	(۲۱) حضرت الیسع علیہ السلام :	فصل : سیر اور تقسیم
۳۰۲	(۲۲) حضرت زکریا علیہ السلام :	قول بالموجب
۳۰۲	(۲۳) حضرت یحییٰ علیہ السلام :	تسلیم
۳۰۲	(۲۴) حضرت عیسیٰ علیہ السلام :	اسجال
۳۹۲	فائدہ :	اشغال
۳۰۳	(۲۵) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم :	مناقضہ
۳۰۳	فائدہ :	انہتر ویں نوع (۶۹)
۳۰۳	پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل رکھ دیا گیا ہے	قرآن میں کون سے اسماء کنتیں
۳۰۳	۱۔ آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم :	اور القاب واقع ہیں
۳۰۳	۲۔ حضرت یحییٰ علیہ السلام :	(۱) حضرت آدم علیہ السلام :
۳۰۳	۳۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام :	(۲) حضرت نوح علیہ السلام :
۳۰۳	۴، ۵۔ حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہما السلام :	(۳) حضرت ادریس علیہ السلام :
۳۰۳	قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام	(۴) حضرت ابراہیم علیہ السلام :
۳۰۳	جبریل علیہ السلام :	(۵) حضرت اسماعیل علیہ السلام :
۳۰۳	میکائیل علیہ السلام :	(۶) حضرت اسحاق علیہ السلام :
۳۰۳	فائدہ : روح کی دو قرائتیں	(۷) حضرت یعقوب علیہ السلام :
۳۰۴	الرعد :	(۸) حضرت یوسف علیہ السلام :
۳۰۴	برق :	(۹) حضرت لوط علیہ السلام :

۳۰۸	حرد :	۳۰۴	مالک :
۳۰۸	الصریم :	۳۰۴	قعید :
۳۰۸	ق :	۳۰۴	قرآن میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام
۳۰۸	الجرز :	۳۰۴	قرآن میں انبیاء علیہم السلام کے سوا دیگر اگلے لوگوں کے نام
۳۰۸	الطاغیہ :	۳۰۴	قرآن میں عورتوں کے نام
۳۰۸	قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل نام آئے ہیں	۳۰۵	قرآن پاک میں کافروں کے نام
۳۰۸	فردوس :	۳۰۵	قرآن میں جنات کے نام
۳۰۸	علیون :	۳۰۶	قرآن میں قبائل کے نام
۳۰۹	الکوثر :	۳۰۶	اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں
۳۰۹	حجین :	۳۰۶	قرآن میں بتوں کے نام
۳۰۹	صعود :	۳۰۶	قرآن میں شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء
۳۰۹	الفلق :	۳۰۷	بکہ :
۳۰۹	مکھوم :	۳۰۷	مدینہ :
۳۰۹	قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں	۳۰۷	بدر :
۳۰۹	الامی :	۳۰۷	احد :
۳۰۹	عبقری :	۳۰۷	مشعر الحرام :
۳۰۹	السامری :	۳۰۷	نقع :
۳۰۹	العربی :	۳۰۷	مصر اور بابل :
۳۱۰	فائدہ : قرآن مجید میں پرندوں کے نام	۳۰۸	الایکۃ اور لیکہ :
۳۱۰	فصل : قرآن میں کنیتیں	۳۰۸	الحجر :
۳۱۰	قرآن میں القاب	۳۰۸	الاحقاف :
۳۱۱	المسح :	۳۰۸	طور سینا :
۳۱۱	الیاس :	۳۰۸	الجودی :
۳۱۱	ذوالکفل :	۳۰۸	طلوی :
۳۱۱	ذوالقرنین :	۳۰۸	الکھف :
۳۱۱	فرعون :	۳۰۸	الرقیم :
۳۱۱	تبع :	۳۰۸	العرم :
۳۱۲	سترویں نوع (۷۰)		
۳۱۲	مبہمات قرآن		

۳۲۱	اکھتر ویں نوع (۷۱)	۳۱۲	قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجہ
۳۲۱	اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا	۳۱۲	پہلا سبب :
۳۲۱	حضرت علیؓ کے حق میں نازل شدہ آیت	۳۱۲	دوسرا سبب :
۳۲۱	حضرت سعدؓ کی شان میں نازل شدہ آیات	۳۱۲	تیسرا سبب :
۳۲۱	حضرت رفاعہؓ کے حق میں نازل شدہ آیت	۳۱۲	چوتھا سبب :
۳۲۲	بہتر ویں نوع (۷۲)	۳۱۲	پانچواں سبب :
۳۲۲	قرآن کے فضائل	۳۱۳	چھٹا سبب :
۳۲۲	فضائل قرآن کی بابت احادیث	۳۱۳	ساتواں سبب :
۳۲۲	فصل اول: ان حدیثوں کے بیان میں جو علیؓ المجلدہ	۳۱۳	تنبیہ: ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی
۳۲۵	فصل دوم:	۳۱۳	سبحانہ و تعالیٰ جانتا ہے
۳۲۵	سورة الفاتحہ کے فضائل:	۳۱۳	فصل: علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے
۳۲۵	سورة البقرة اور آل عمران:	۳۱۳	مبہمات پر مصنف کی تالیف
۳۲۶	آیہ الکرسی کی فضیلت:	۳۱۴	مبہمات کی دو قسمیں
۳۲۶	سورة البقرة کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں:	۳۱۴	قسم اول:
۳۲۶	خاتمہ آل عمران:	۳۱۴	قسم دوم:
۳۲۶	سورة الانعام:	۳۱۴	الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ :
۳۲۶	سبع الطوال:	۳۱۴	قَالَ رَجُلَانِ :
۳۲۶	سورة هود:	۳۱۵	وَ اٰخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ :
۳۲۶	سورة الاسراء:	۳۱۵	وَنَادَى نُوحٌ نِ ابْنَهُ :
۳۲۶	سورة الکہف:	۳۱۵	اَصْحَابُ الْكَهْفِ :
۳۲۷	الم السجده:	۳۱۶	اِمْرَاةٌ تَمْلِكُهُمْ :
۳۲۷	سورة یسین:	۳۱۵	الَّذِي اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ :
۳۲۷	حواصم کے بارے میں وارد شدہ حدیثیں:	۳۱۷	وَنَشْرُوهُ بَغْلَامَ :
۳۲۷	سورة الدخان:	۳۱۷	دوسری قسم:
۳۲۷	سورة الرحمن:	۳۱۸	يَقُولُونَ لَوْ كَانْ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَهْنَا :
۳۲۷	سورة المسجات:	۳۱۸	اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْ اَنْفُسِهِمْ :
۳۲۸	سورة تبارک:	۳۱۹	وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ :
۳۲۸	سورة الاعلىٰ:	۳۱۹	فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَّطَهَّرُوْا :
۳۲۸	سورة القيامة:	۳۱۹	وَقَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا :

۳۳۷	امام غزالی کی رائے	۳۲۸	سورة الزلزلة :
۳۳۸	سورة الزلزلة کو نصف قرآن مجید کہنے کی وجہ	۳۲۸	سورة العاديات :
۳۳۸	سورة الزلزلة کو ربع قرآن قرار دینے کی وجہ	۳۲۸	سورة النکاثر :
۳۳۹	سورة الهاکم التکاثر کو ایک ہزار آیتوں کے برابر قرار دینے کی وجہ	۳۲۸	سورة الکافرون :
۳۳۹	سورة الکافرون کے ربع قرآن اور سورة اخلاص کے ثلث قرآن ہونے کی توجیہ	۳۲۸	سورة النصر :
۳۳۹	تذنیب : تمام علوم ”بسم الله“ کی ”ب“ میں جمع ہونے کی توجیہ	۳۲۹	سورة الاخلاص :
۳۳۹	چوتھویں نوع (۷۴)	۳۲۹	المعوذتان :
۳۴۰	مفردات قرآن	۳۳۱	فصل : الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث کا ذکر
۳۴۰	قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعود ؓ کی رائے	۳۳۱	تہترویں نوع (۷۳)
۳۴۱	قرآن میں اربعی آیت کی بابت پندرہ اقوال	۳۳۱	قرآن کا افضل اور فاضل حصہ
۳۴۱	ایک قول :	۳۳۱	قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے افضل ہو سکتا ہے یا نہیں؟
۳۴۱	دوسرا قول :	۳۳۱	سورة فاتحہ اُم القرآن اور اعظم سورت ہے
۳۴۱	تیسرا قول :	۳۳۱	قرطبی اور امام غزالی کی رائے
۳۴۱	چوتھا قول :	۳۳۲	ابن عبد السلام کی رائے
۳۴۱	پانچواں قول :	۳۳۲	الجوبی کی رائے
۳۴۱	چھٹا قول :	۳۳۲	تفصیل کے مختلف پہلو
۳۴۱	ساتواں اور آٹھواں قول :	۳۳۳	سورة الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح
۳۴۱	نواں قول :	۳۳۳	امام رازی کی توضیح
۳۴۲	دسواں قول :	۳۳۴	قاضی بیضاوی کی توضیح
۳۴۲	گیارہواں قول :	۳۳۵	آیہ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ، امام ابن عربی کا بیان
۳۴۲	بارہواں قول :	۳۳۵	ابن المیر کی رائے
۳۴۲	تیرہواں قول :	۳۳۵	ظاہر :
۳۴۲	چودھواں قول :	۳۳۵	ضمیر :
۳۴۲	پندرہواں قول :	۳۳۶	سورة الفاتحہ اور آیہ الکرسی سیدہ کیوں کہلاتی ہیں؟
۳۴۲	سورة النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں	۳۳۷	سورة یسین قرآن کا قلب کیوں ہے؟
۳۴۳	پہلی آیت :	۳۳۷	سورة اخلاص کو ثلث قرآن قرار دینے کی وجہ میں علماء کرام کا اختلاف

۳۴۸	زچگی کے وقت کی دعا	۳۴۳	دوسری آیت :
۳۴۸	جہاز پر سوار ہونے کی دعا	۳۴۳	تیسری آیت :
۳۴۸	جادو زدہ کا علاج	۳۴۳	چوتھی آیت :
۳۴۹	چوری سے امان کا ذریعہ	۳۴۳	پانچویں آیت :
۳۴۹	صبح وقت پر جاگنے کی دعا	۳۴۳	چھٹی آیت :
۳۴۹	فاقہ سے بچنے کے لئے سورۃ الواقعة	۳۴۳	ساتویں آیت :
۳۵۰	درد زدہ کا علاج	۳۴۳	آٹھویں آیت :
۳۵۰	زخم کا علاج	۳۴۳	کتاب اللہ کی سخت ترین آیت
۳۵۰	معوذات سے جہاز پھونک	۳۴۴	سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں
۳۵۰	برے ہمسائے سے نجات پانے کا طریقہ	۳۴۴	قرآن پاک کی مشکل ترین آیت اور جامع احکام
۳۵۰	تنبیہ: قرآن کے ذریعہ جہاز پھونک کے جواز پر بحث	۳۴۴	آیات
۳۵۱	مسئلہ: قرآن کو دھو کر پینا	۳۴۴	قصہ یوسف علیہ السلام کو احسن القصص کہنے کی وجہ
۳۵۲	چھبتر ویں نوع (۷۶)	۳۴۵	”ما“ نافیہ کی ہر سلفات کے جامع لفظ
۳۵۲	قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب	۳۴۵	مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر
۳۵۲	حروف کے لفظی اختلاف کا ذکر	۳۴۵	”غ“ سے شروع ہونے والی آیت
۳۵۲	رسم الخط کی ابتداء اور اس کی تاریخ	۳۴۵	چارپے درپے شدات آنے کے مقامات
۳۵۲	فصل : قرآن کی کتابت میں مصحف عثمانی کے رسم الخط	۳۴۶	پچھتر ویں نوع (۷۵)
۳۵۳	کی پابندی ضروری ہے	۳۴۶	خواص قرآن
۳۵۳	قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے	۳۴۶	ان احادیث کا ذکر جن میں خواص قرآن کا ذکر ہے
۳۵۴	”ی“ حذف ہونے کے مقامات	۳۴۶	قرآن میں شفاء قرآن پاک کا استعمال بطور دوا
۳۵۵	واو محذوف ہونے کی جگہیں	۳۴۶	درد حلق و سینہ کا علاج
۳۵۵	فرع : حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں	۳۴۶	وشفاء لما فی الصدور
۳۵۵	داخل نہیں ہوا	۳۴۶	سانپ کے کاٹنے کا علاج
۳۵۵	”ی“ کو خلاف قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں	۳۴۷	مختلف بیماریوں اور ان کے علاج کے لئے مخصوص آیات
۳۵۵	واو کے خلاف قاعدہ محذوف ہونے کی جگہیں اور	۳۴۷	اور سورتیں
۳۵۵	اس کی وجہ	۳۴۷	خلل دماغ یا آسیب کا علاج
۳۵۶	دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں	۳۴۷	شیطان کو بہکانے کے لئے آیتہ الکرسی پڑھنا
۳۵۶	تیسرا قاعدہ کتابت ہمزہ کے بیان میں	۳۴۷	بھول کا علاج
۳۵۷	چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں	۳۴۸	قرض ادا ہونے کی دعا
۳۵۸	پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں	۳۴۸	سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب

۳۶۶	تفسیر کے معنی	۳۵۹	چھٹا قاعدہ : اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں --
۳۶۶	تاویل کے معنی	۳۵۹	فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں
۳۶۶	تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف	۳۵۹	فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں
۳۶۸	فصل : ضرورت تفسیر	۳۵۹	فائدہ : سورتوں کے فوائج کی کتابت
۳۶۹	تفسیر کا علم سہل دشوار ہے	۳۵۹	فصل : کتابت قرآن کے آداب
۳۷۲	اشہر ویں نوع (۷۸)	۳۶۰	بسم اللہ لکھنے کا طریقہ
۳۷۲	مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت	۳۶۱	س : کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟
۳۷۲	تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ	۳۶۱	فائدہ : مصاحف کو صرف مفسری لکھے
۳۷۲	مفسر کی شروط (بقول طبری)	۳۶۱	مسئلہ : مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟
۳۷۳	مفسر کے آداب بقول ابن تیمیہ	۳۶۱	فائدہ : صدراؤل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت
۳۷۴	سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں	۳۶۲	فائدہ : جردوا القرآن کا مطلب
۳۷۵	تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے	۳۶۳	فرع : کتابت مصحف کی اجرت لینے کا مسئلہ
۳۷۶	تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں	۳۶۳	فرع : مصحف کی تعظیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے
۳۷۶	متاخرین مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ	۳۶۳	فرع : مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے
۳۷۸	تفسیر کے چار مأخذ	۳۶۳	فرع : مصحف کو خوشبو دینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے
۳۷۸	(۱) نبی ﷺ سے نقل کا پایا جانا	۳۶۴	فرع : قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا
۳۷۸	(۲) صحابی رضی اللہ عنہ کے قول سے اخذ کرنا	۳۶۴	فرع : مصحف کے کہنے اور بوسیدہ اور اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ
۳۷۸	(۳) مطلق لغت کا اخذ بنانا	۳۶۵	فرع : مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت
۳۷۹	(۴) کلام کے معنی کے مقتضی اور شریعت سے ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا	۳۶۵	فرع : بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے
۳۸۱	حدیث الْقُرْآنِ ذَلُّوْا دُوْا وَجُوْهُ فَاحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِہِہِ کی تشریح	۳۶۵	خاتمہ :
۳۸۱	آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوش کرنا جائز ہوتا ہے یا نہیں؟	۳۶۶	سبتر ویں نوع (۷۷)
۳۸۱	مفسر ہونے کے لئے پندرہ علوم کا جاننا ضروری ہے	۳۶۶	قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان
۳۸۱	(۱) علم لغت :		
۳۸۱	(۲) علم نحو :		
۳۸۲	(۳) علم صرف :		
۳۸۲	(۴) علم اشتقاق :		
۳۸۲	(۵، ۶، ۷) معانی، بیان اور بدیع کے علوم :		

۳۸۳	صوفیا کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی	۳۸۳	(۸) علم قرأت :
۳۹۱	وضاحت	۳۸۳	(۹) علم اصول دین :
۳۹۱	فصل : مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں	۳۸۳	(۱۰) علم اصول فقہ :
۳۹۱	تفسیر کا طریقہ :	۳۸۳	(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم :
۳۹۲	تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا	۳۸۳	(۱۲) علم تاریخ و منسوخ :
۳۹۲	تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر	۳۸۳	(۱۳، ۱۴) علم فقہ تفسیری احادیث کا علم :
۳۹۲	کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے	۳۸۳	(۱۵) علم وہبی یا لدنی :
۳۹۲	مترادفات کو تکرار نہ قرار دیا جائے	۳۸۳	علم تفسیر کے موانع اور حجابات
۳۹۳	لظم کلام کی مراعات ضروری ہے	۳۸۴	تفسیر قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں
۳۹۳	فائدہ : حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول	۳۸۴	قرآن چار وجہوں پر نازل کیا گیا
۳۹۴	أنا سیویں نوع (۷۹)	۳۸۴	اس تقسیم پر علامہ زکریا کا تبصرہ
۳۹۴	غرائب تفسیر	۳۸۶	تفسیر بارائے کی پانچ قسمیں
۳۹۴	تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات	۳۸۵	قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں
۳۹۵	اسی ویں نوع (۸۰)	۳۸۶	وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے
۳۹۵	طبقات مفسرین	۳۸۶	وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ ﷺ کو ہے
۳۹۵	دس مشہور مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم	۳۸۶	دوم : وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں :
۳۹۵	حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تفسیر میں مقام	۳۸۶	وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا رسول اللہ ﷺ کو حکم ہوا
۳۹۶	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا علم تفسیر میں درجہ	۳۸۶	سوم :
۳۹۶	قول تعالیٰ السموات والارض کانتا رتقا کی تفسیر	۳۸۷	تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں
۳۹۶	إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ کی تفسیر	۳۸۸	تنبیہ : صحابہ کا تفسیر میں اختلاف ان کی قرأت کے
۳۹۷	أَيُّوْدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِمَّنْ نَخْلِي	۳۸۸	اختلاف کے سبب سے بھی ہے
۳۹۷	وَأَعْنَابٍ کی تفسیر	۳۸۸	فائدہ : قشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعیؒ کا نظریہ
۳۹۷	لیلۃ القدر کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے	۳۸۹	فصل : قرآن کے بارے میں صوفیا کے (تفسیری)
۳۹۸	ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور	۳۸۹	کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں
۳۹۸	ان پر تبصرہ	۳۹۰	قرآن کا ظاہر، باطن، حد اور مطلع
۳۹۹	ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ	۳۹۰	ظاہر و باطن کے متعدد معانی
۳۹۹	طریقہ	۳۹۰	قرآن مجید دو شعبوں، ذوفنون اور ظاہروں اور باطنوں
۳۹۹	ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور	۳۹۱	کا جامع ہے
۳۹۹	ضعیف طریقہ	۳۹۱	معنی قرآن سمجھنے کے لیے بے حد وسیع میدان
۳۹۹	ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے	۳۹۱	موجود ہے

۴۱۲	الرعد :	۴۰۰	ابی بن کعب سے تفسیر کے متعلق روایات
۴۱۳	ابراہیم :	۴۰۰	دیگر مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم
۴۱۴	الحجر :		تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں ابن عباس ؓ
۴۱۴	النحل :		کے رقاء اور کوفہ میں ابن مسعود ؓ کے اصحاب اور
۴۱۴	الاسراء :	۴۱۱	اہل مدینہ ہیں
۴۱۵	الکہف :	۴۰۰	طبقات تابعین :
۴۱۶	مریم :	۴۰۰	علم تفسیر میں مجاہد کا مقام
۴۱۶	طہ :	۴۰۰	علم تفسیر میں سعید بن جبیر کا مقام
۴۱۶	الانبیاء :	۴۰۱	علم تفسیر میں عکرمہ کا مقام
۴۱۷	الحج :	۴۰۱	دیگر تابعی مفسرین
۴۱۷	المؤمنون :	۴۰۱	اقوال صحابہ و تابعین کی جامع تفسیر
۴۱۷	النور :	۴۰۱	ابن جریر الطبری کی تفسیر
۴۱۷	الفرقان :	۴۰۱	متاخرین کی تفسیر
۴۱۷	القصص :	۴۰۲	خاص خاص اہل فن علماء کی تفسیریں
۴۱۷	العنکبوت :	۴۰۲	بدعتیوں اور محدوں کی تفاسیر
۴۱۷	لقمان :	۴۰۳	قابل اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبری کی ہے
۴۱۸	السجدة :	۴۰۳	الاتقان کا سبب تالیف
۴۱۸	الاحزاب :	۴۰۳	تفسیر قرآن سے متعلق روایات و احادیث
۴۱۸	سباء :	۴۰۳	الفاتحة :
۴۱۸	فاطر :	۴۰۳	البقرة :
۴۱۹	یسین :	۴۰۵	آل عمران :
۴۱۹	الصافات :	۴۰۶	النساء :
۴۱۹	الزمر :	۴۰۷	المائدة :
۴۲۰	غافر :	۴۰۷	الانعام :
۴۲۰	فصلت :	۴۰۸	الاعراف :
۴۲۰	حمعسق :	۴۱۰	الانفال :
۴۲۰	زخرف :	۴۱۰	براءة :
۴۲۰	الدخان :	۴۱۱	یونس :
۴۲۱	الاحقاف :	۴۱۱	هود :
۴۲۱	الفتح :	۴۱۲	یوسف :

۴۲۵	الفجر :	۴۲۱	الحجرات :
۴۲۵	البلد :	۴۲۱	الذاریات :
۴۲۵	والشمس :	۴۲۱	الطور :
۴۲۶	الم نشرح :	۴۲۱	النجم :
۴۲۶	الزلزلة :	۴۲۱	الرحمن :
۴۲۶	العادیت :	۴۲۲	الواقعه :
۴۲۶	الهاکم :	۴۲۳	المتحنه :
۴۲۶	الکوثر :	۴۲۳	الطلاق :
۴۲۶	الاخلاص :	۴۲۳	ن :
۴۲۶	الفلق :	۴۲۳	المعارج :
۴۲۷	الناس :	۴۲۳	المزمل :
	حدیث خضر و موسیٰ، حدیث الفتون اور حدیث صور کا ذکر	۴۲۴	المدثر :
۴۲۷	اور تبصرہ	۴۲۴	النبأ :
	رسول اللہ ﷺ نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابہ	۴۲۴	التکویر :
۴۲۷	رضی اللہ عنہم سے بیان کر دی تھی	۴۲۴	الانفطار : ا
۴۲۸	خاترخن و اظہار و تشکر اور کتاب الاتقان کا جائزہ	۴۲۴	المطففین :
۴۲۸	ہم عصر لوگوں کی حالت	۴۲۴	الانشقاق :
۴۳۰	عرض مترجم	۴۲۵	البروج :
۴۳۰	تمت بالخیر	۴۲۵	الاعلیٰ :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
تینتالیسویں نوع (۴۳)
محکم اور متشابہ

قرآن محکم ہے یا متشابہ

قال اللہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ وَ اٰخَرُ مُتَشَابِهٰتٌ“ اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں یکتی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں، دوسری مختلف المعانی ہیں (۳: ۷)۔ ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ ”کِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰیٰتُهُ“ کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔

(۲) قولہ تعالیٰ ”کِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ“ کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور

(۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق و صداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔

بعض علماء کا قول ہے ”مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصہ انہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”لَیْسَ لِلنَّاسِ مَانُزَّلُ الْبَیِّنَاتِ“ اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلاف توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابل تقسیم ہو جاتی ہے۔“

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ قول آئے ہیں

اول : یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروف مقطعه یہ سب متشابہ ہیں۔

دوم : یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔

سوم : یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔

چہارم : یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے۔ مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردی کا ہے۔

پنجم : قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔

ششم : قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس کی تاویل خود اس کی تزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔

ہفتم : یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ محکم ہے۔ اور جو برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔

ہشتم : قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعدہ اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔

نہم : ابن ابی حاتمؒ نے علی ابن ابی طلحہؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ محکمات، قرآن کے ناخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔

دہم : فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات انہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔

یازدہم : ابن ابی حاتمؒ نے ربیع سے روایت کی ہے کہ ”محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔“

دوازدہم : ابن ابی حاتمؒ ہی نے اسحاق بن سید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یحیر اور ابوفاختہؒ دونوں نے اس آیت (مذکورہ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابوفاختہؒ نے کہا ”اس سے سورتوں کے فوائج مراد ہیں۔“ اور یحییٰ نے کہا ”نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مراد ہیں۔“

سیزدہم : حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی حکمات ہیں ”قُلْ تَعَالَوْا“ اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتمؒ ایک دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ“ کے بارے میں کہا ”یہاں سے (یعنی) ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی ”وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ“ سے اس کے بعد کی تمام آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)۔“

چہار دہم : عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ”محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں۔“ اور ابن ابی حاتمؒ نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ ”متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے التَّم، التَّحَصُّ، التَّمْر اور التمر ہیں۔“ ابن ابی حاتمؒ کا قول ہے کہ ”عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علماء سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا۔“

فصل : متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”آیات متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟“ ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ معطوف ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ مبتداء ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کی خبر اور ”وَالرَّاسِخُونَ“ میں جو واو ہے وہ استینافیہ ہے، واو عاطفہ نہیں۔“

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن المنذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ - وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں۔“ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔“ اور ابن ابی حاتمؒ نے ضحاک سے

روایت کی ہے کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے، حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے۔ ”نودی“ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے۔ چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید ازہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا ہے جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے۔“ ابن حجب نے کہا کہ ”یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور ان کے بعد والے تبع تابعین اور دیگر علماء مفسرین خصوصاً اہل سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے۔“ ابن السمعانی کہتے ہیں ”پہلا قول چند علماء کا ہے اور العتبی نے اس کو پسند کیا ہے۔“ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ ”اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہب اہل سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہوا ہو گیا اور اس میں کوئی تعجب نہیں اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ایک عالم دین کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے۔“

میں کہتا ہوں ”جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے۔ ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ امْنًا بِهِ“ پس ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واؤ عاطفہ نہیں بلکہ استینافہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباس رضی اللہ عنہ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور ان سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہر حال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیت کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو بُرا کہا، ان کو کج روی اور مفسدہ پر دازی کا خواہاں بتایا اور ان لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیا، ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی کی ہے۔ فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرأت بھی ”وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ تھی۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ ”ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے : ”وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ“ شیخین وغیرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے اس آیت ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ“ کی قولہ تعالیٰ ”أُولُوا الْأَلْبَابِ“ تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا: ”پس جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا۔“

متشابہ کے بارے میں احادیث و روایات

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابومالک اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ”مجھے اپنی اُمت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔

- (۱) یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔
- (۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مؤمن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے۔“ تا آخر حدیث۔ ابن مردودہ نے عمر بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے، جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے راوی ہیں کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔ لہذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آجائے اس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ۔“

حاکمؒ نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم ﷺ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”پہلی کتاب (آسانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے۔ (۱) یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ (۲) امر (حکم) ہے۔ (۳) حلال ہے۔ (۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔ (۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔ لہذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو، اس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام کرو جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو، اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو ”ہم اس پر ایمان لائے، سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے۔“

بیہقی نے کتاب ”شعب الایمان“ میں بھی ابو ہریرہؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ (۱) حلال و حرام جس کے نہ جانے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ (۲) وہ تفسیر جو کہ اہل عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں۔ اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے۔“

پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لا کر اس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے۔“ نیز اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا ”ان لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے۔ حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے۔“ پھر اسی راوی نے ابو الشعثاء اور ابو نہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ مستقل آیت) ہے۔“

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیغ نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن کی متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں۔ (وہ آگیا تو) حضرت عمرؓ نے اس سے دریافت کیا ”تو کون ہے؟“ اُس شخص نے جواب دیا ”میں عبد اللہ بن صبیغ ہوں۔“ حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ”پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا، یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا ”اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو۔“ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس کو حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے۔“

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آکر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث کریں گے۔ لہذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں۔“ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثوں اور آثار (اقوال سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

محکم، متشابہ، نص، ظاہر، مجمل اور مؤول کی تعریف

طبی کا بیان ہے ”محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہوگا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے۔ دوسری قسم کے لفظ کو ”نص“ کہتے ہیں اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو، یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر رائج تر ہوگی یا یہ دلالت رائج تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت رائج تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی دوسرے معنی پر رائج تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو ”مؤول“ کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے صفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور مؤول کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔

علماء نے کہا ہے، لہذا محکم کی یہ تفسیر واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (انداز بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے، وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع کیا تھا اس کو یوں فرمایا ”مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ ۚ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“ تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ۖ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ خَالِفِينَ“ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ”حَالًا لَّكَ اس مَقَامُ“ پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرمادیتا ”وَأَمَّا فِي قُلُوبِهِمْ اسْتِغْمَاتٌ ۖ فَيَتَّبِعُونَ الْمُتَكَلِّمِينَ“ (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں)۔ لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تأمل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا ”رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا“ اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم، قول تعالیٰ ”وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ“ کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی انداز بیان میں یہ ارشاد بھی ہے کہ قول تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”فَا حَذَرُهُمْ“ (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ ارشاد فرمایا ہے۔

متشابہ رکھنے کی حکمت و علت

کسی عالم کا قول ہے ”متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلندہ) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اُس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بننے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے۔ یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے، آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں مر رہا ہو کہ

سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے تصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرو کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانتی ہیں۔ پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے ”وَسَيَذْكُرُ الْأُولُوا الْأَلْبَابَ“ فرما کر اس کے ساتھ زانیعین (گمراہوں) کی تعریض (ذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے۔ یعنی پروردگار عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے نہ اپنی ہوئے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ ہرگز عقلمندوں میں سے نہیں ہیں۔ اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا“ اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے ”علم لدنی“ کی استدعا کرنے کے واسطے سر نیاز جھکا کر اور طبیعت انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ ”اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے۔“

متشابہ کی دو قسمیں

الخطابی کا قول ہے ”متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کج رفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کنہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔“

ابن الحصار کا قول ہے ”اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ اُم الکتاب ہیں کیونکہ تشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خلق عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت، اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرض یہ کہ اصول عبادت اور اسرار دین و ملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔“

متشابہات اور کج رویوں

اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہات قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے اُن کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش و کرید میں آرام ملتا ہے۔ اور شارب کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل امور میں نہ الجھو گے اور تم کو کوئی وقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی۔ مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے، امہات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداء مشکلات ہی میں الجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل، عرف اور شرع تینوں امور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہ اُن مشرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے اُن نشانوں کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ لائے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم اُن پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں رہا پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

آیات قرآن کی تین قسمیں

علامہ راغب نے اپنی کتاب ”مفردات القرآن“ میں بیان کیا ہے ”قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسب ذیل قرار پاتی ہیں :

- (۱) مطلقاً محکم۔
- (۲) مطلقاً متشابہ۔
- (۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر تشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے تشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔

تشابہ لفظاً و معنی کی مزید پانچ قسمیں

تشابہ من جہۃ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے، خواہ غربت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً آلا ب اور یَرْفُونَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے تشابہ ہو جیسے اَلْمَدِ اور الیمین قسم دوم تشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ "قوله تعالیٰ" وَأَنْ حِفْتُمْ إِلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمَانِ فَإِنْ كُنْتُمْ مَآ طَابَ لَكُمْ"۔ دوسری قسم وسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً "قوله تعالیٰ" لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" کیونکہ اگر "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظم کلام کے لئے آتی ہے جیسے "قوله تعالیٰ" أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا لِيَنْذِرَ بِهِ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر "أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قِيمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا" ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی)۔ تشابہ من جہت المعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ تشابہ من جہت اللفظ و المعنی (ہر دو جہت سے تشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں :

- ۱۔ عموم و خصوص کی طرح کیمت کی جہت سے مثلاً "أَقْلُوا الْمُشْرِكِينَ"۔
- ۲۔ وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَإِنْ كُنْتُمْ مَآ طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"۔
- ۳۔ زمانہ کی جہت سے ناسخ و منسوخ کی طرح۔ مثلاً "إِقْوُوا اللَّهَ حَقَّ نُقَاتِهِ"۔
- ۴۔ مکان کی جہت سے اور ان امور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" اور "إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ"۔ کیونکہ جو شخص اہل عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسوں اور عاداتوں سے ناواقف ہے اس پر اس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور
- ۵۔ ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے مثلاً نماز اور نکاح کی شرطیں۔

راغب نے لکھا ہے "اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے تشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے تشابہ بھی ان آخری قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں مثلاً قیامت کا وقت اور دلۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور امور۔ دوسری قسم تشابہات کی وہ ہے کہ انسان ان کی معرفت کا راستہ پاسکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور دقت میں ڈالنے والے احکام۔ تیسری قسم تشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو ان سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں ان پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے ارشاد فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا، "اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا"۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ "قوله تعالیٰ" وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ " پر وقف کرنا اور اس کو قول تعالیٰ "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا: دونوں باتیں جائز ہیں اور ان امور میں ہر ایک امر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

کسی معنی کو ترجیح دینے میں غور و فکر کرنا

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے ”کسی لفظ کو رائج (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوع (ضعیف) معنی کی طرف لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اس کی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ دلیل قاطع دس مشہور احتمالات کے مستفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا مستفی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا)۔ لہذا جو چیز مظنون شے پر موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ اس سبب سے سلف و خلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور و فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل : متشابہ کی قسم میں سب اول صفات کی آیتیں ہیں

ابن الملکان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی اور ان آیتوں کی مثالیں یہ ہیں :

- ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ (۵ : ۲۰) ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ (۸۸ : ۲۸)
 ”وَيَقِفُ وَجْهَ رَبِّكَ“ (۲۷ : ۵۵) ”وَلْيَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي“ (۳۹ : ۲۰)
 ”يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ“ (۱۰ : ۳۸) اور ”وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ“ (۶۷ : ۳۹)

جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں، اور اہل حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ان آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے۔ اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے۔

ابو القاسم الالکائی نے ”کتاب السنۃ“ میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسن نے اپنی والدہ سے، ان کی والدہ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ کے بارے میں کہا ”الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والاقرار بہ من الایمان والحدود بہ کفر“ یعنی کیف (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء ایک معلوم امر ہے اس کا تسلیم کرنا داخل ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا ”الایمان غیر مجہول والکیف غیر معقول ومن اللہ الرسالة وعلی الرسول ابلاغ السمعین وعلینا التصدیق“ (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیغام بھیجا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تقدیق کریں۔ پھر اسی راوی نے مالک سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انہوں نے جواب دیا ”الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والایمان بہ

واجب والسؤال عنه بدعة“ (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گذر گیا اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے)۔ بیہقی نے مالک سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیونکر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اٹھالیا (یعنی اس کی چگلوگی نہیں)۔ لاکلانی نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفات باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے۔“

اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اہل علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوری، مالک ابن المبارک، ابن عیینہ اور وکیع وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے نہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے۔ اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں اور نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں۔“ علمائے اہل سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ ”ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایان شان ہیں۔“ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے ”رسالہ نظامیہ“ میں لکھا ہے کہ ”جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں۔“

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ ”اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علم کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے۔“ ابن الصلاح نے لکھا ہے ”اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں کوئی ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں۔“ ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ”اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہل عرب کی زبان سے قریب ہے اور اس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے۔ اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے الفاظ کے معنی اہل عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور ان کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے قول تعالیٰ ”يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا قَرَّبْتُ فِي حَبِّ اللَّهِ“ میں لفظ ”حَبِّ“ کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں۔“ اب میں مذکور بالا باتوں میں حسب طریقہ اہل سنت کی جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں انہیں بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں :

استواء کی صفت اور اس کے متعلق سات جوابات

(۱) ”اِسْتَوَاءٌ“ کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں ان کا حاصل سات جوابات ہیں :

اول : مقاتل اور کلبی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے ”اِسْتَوَى اسْتَقَرَّ“ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ، اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔

دوم : یہ کہ اِسْتَوَاء (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا ہے لہذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کا فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لاکلانی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے

روایت کی ہے کہ اس سے استوی کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ”خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے۔“ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ”اے ابوعبداللہ! اس لفظ کے معنی ہیں استواری (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ”چپ! استواری عَلَى الشیء“ اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستوی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے اس وقت غالب آنے کے واسطے ”استواری“ کہا جاتا ہے۔“

سوم : یہ کہ استوی - صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے یہ ابوعبیدہؓ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعود سے منزہ ہے۔

چہارم : یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ”الرَّحْمَنُ عَلَا - اِی اَرْفَعُ مِنَ الْعُلُو - وَالْعَرْشُ لَهُ اِسْتَوٰی“ (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے عَلَى کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علمائے حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (عَلَا) لکھا جاتا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”عَلَا فِی الْاَرْضِ“ میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ”العرش“ کو رفع دے دیا ہے حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔

پنجم : یہ کہ قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمَنُ عَلَا“ پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ”اِسْتَوٰی لَهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ سے دوسرے کلام کی ابتداء ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اِسْتَوٰی عَلَا الْعَرْشِ“ میں لہ نہیں آیا ہے پھر اس جگہ استوی کا صلہ لام کیونکر لایا جاسکے گا۔

ششم : یہ کہ استوی کے معنی ہیں ”عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا“۔ جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”ثُمَّ اِسْتَوٰی اِلٰی السَّمَاءِ وَهٰی دُخَانٌ“ یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء، اشعری اور اہل معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ اور اسماعیل ضریر نے اس کو قولی صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ”اِسْتَوٰی“ کا ”عَلَا“ کے ساتھ متعدی قرار دینا، قول ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اس کو السی کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اِسْتَوٰی اِلٰی السَّمَاءِ“ میں آیا ہے۔

ہفتم : ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن الملبان کہتا ہے ”خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ”اعتدال“ کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ”عدل کے ساتھ قائم ہوا“۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”قَائِمًا بِالْقِسْطِ“ لہذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا استواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسب حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے۔“

نفس کی صفت

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ”تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ“ میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت^۱ کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَيُخَوِّضُکُمْ اللّٰهُ نَفْسَہٗ“ میں نفس کے معنی عذاب الہی کے لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَہٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاهُ کا قائم مقام ہے۔ سہیلیؒ کا قول ہے ”نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نَفَاسَہٗ اور الشَّیءُ النَّفِیْسُ کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی

۱۔ ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

جانے کی صلاحیت نکلتی ہے یعنی اگر نفس کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقت وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے نہیں ہوتی۔

ابن الملبان کا قول ہے ”علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ ان کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حرف ”فسی“ کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے، درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ ”اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سر دراز میں ہے۔“ یہ توجیہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے ”أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ“ فرمایا ہے اور وہ اس توجیہ کی تائید کرتا ہے۔

وجہ کی صفت

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت ”وَجْه“ بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”يُرِيدُونَ وَجْهَهُ إِنَّمَا نَنْطَعُهُمْ لَوْ جَهِ اللَّهُ“ اور ”إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى“ میں جو لفظ آیا اس کی نسبت ابن الملبان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوص نیت مراد ہے اور ابن الملبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَسَمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ“ میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

عین کی صفت

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَر (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن الملبان کا بیان ہے ”لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سبحانہ و تعالیٰ مؤمنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہل ایمان ان ہی آیات کے ذریعہ سے ذات واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے ”فَلَمَّا حَآءَ نُهُمْ إِنَّا نُبَصِّرُ“۔ دیکھو اس آیت کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیق کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے: ”قَدْ حَآءَ كُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا“۔ یہاں بھی آیات کو بصر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے ”وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا“ کہ اس سے مراد ہے بآیاتنا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں۔ اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر ”أَعْيُنِ“ سے آیات ہی مراد ہیں، یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا“۔ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ“ میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے ”تَحَرَّيْ بِأَعْيُنِنَا“ سے بآیاتنا ہی مراد لی ہے اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَحْرُهَا وَمُرْسُهَا“ سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے ”وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي“، یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف کی تھی۔ یعنی قولہ تعالیٰ ”أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا جَفَّ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ“..... (تو اس بچے کو دودھ پلا، پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اسے دریا میں ڈال دے) یہاں تک ابن الملبان کا قول ختم ہوا۔

کسی عالم نے کہا ہے کہ آیات مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کِلَاءۃ یعنی اس کی حفاظت و نگہداشت مراد ہے (خدا تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

ید کی صفت

چوتھا لفظ ”یَدُ“ (ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ ”لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ - يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ - مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا“ اور ”إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ“ میں یہ آیات بھی متشابہ صفات کی ہی قسم سے ہیں۔ اُن کی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ سہیلی ”کا بیان ہے کہ“ ”یَدُ“ بھی دراصل ”بصر“ کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَی الْأَيْدِی وَالْأَبْصَارِ“ میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں اَیْدِی کو لفظ أَبْصَار کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جو ارح (کارکن اعضا) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔

اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ ”یَدُ“ ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جوابات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہیں۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ ”یَدُ“ کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر، مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ۔ لہذا اس میں شک نہیں کہ ”یَدُ“ کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”یَدِی“ کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے اس جگہ ”یَدُ“ کو بصیغہ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں ”یَدُ“ کا لفظ قدرت، قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں۔“

مجاہد کا بیان ہے کہ ”اس جگہ لفظ ”یَدُ“ قولہ تعالیٰ ”وَيَسْقِي وَجْهَهُ رَبِّكَ“ کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زور دار نہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر ”یَدِی“ کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ ”اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں۔“ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں تو بھی آدم علیہ السلام کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی۔“

ابن المہان کا قول ہے ”پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں یَدِیْن (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائے گی“ تو میں اس کو جواب دوں گا کہ ”اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں یَدِی کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوںوں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدم علیہ السلام کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا۔ ابن المہان بیان کرتا ہے کہ ”اور فضل کا ہاتھ وہ یمن (داهنا) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول ”وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ“ میں فرمایا ہے۔“

الساق کا لفظ

پانچواں لفظ السَّاق ہے۔ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ (۴۲:۶۸) میں اس کے معنی ہیں ”عَنْ شِدَّةٍ وَأَمْرٍ عَظِيمٍ“ سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہا جاتا ہے ”قَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقٍ“ (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی)۔ حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا ”اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قومک ضرب الاعناق۔ وقامت الحرب بنا علی ساقی۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ”یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے۔“

الحنب کا لفظ

چھٹا لفظ الحنب ہے۔ قولہ تعالیٰ ”عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي حَنْبِ اللَّهِ“ میں یعنی اس کی اطاعت اور اس کے حق میں (کی کی) کیونکہ کی فقط اطاعت اور حق خداوندی ہی میں ہو سکتی ہے۔ اور مشہور حنب (پہلو) میں کی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

القرب کی صفت

ساتواں امر قولہ تعالیٰ ”فَإِنِّي قَرِيبٌ“ اور ”وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

صفت فوقیت

آٹھویں قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ“ اور ”يَخْلُقُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض علو (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو ”وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ“ کہا تھا مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اس قول سے فوقیت مکانی مراد نہیں لی تھی۔

صفت مجبئی

نویں قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَ رَيْكَ“ اور ”وَيَأْتِي رَيْكَ“ میں مجبی (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے ایسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ بِآيِهِ يَعْمَلُونَ“ ہے۔

لہذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مجبی کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”إِنِّكَ وَرَيْكَ فَقَدْ بَلَ“ میں بھی ہے کہ اس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو۔

حب، غضب، رضا، تعجب اور رحمت کی صفات

دسویں قولہ تعالیٰ ”يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ اور ”فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ میں حب کی صفت، قولہ تعالیٰ ”غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا“ میں غضب کی صفت، قولہ تعالیٰ ”رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ“ میں رضا کی صفت۔ قولہ تعالیٰ ”بَلْ عَجِبْتَ“ اور ”وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبْتُ“ میں تعجب کی صفت۔ اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے۔ علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاع کرنا محال معلوم ہوا اسے اس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے۔ تمام اعراض نفسانی یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر اور تسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوایل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہذا غضب کا لفظ خدائے تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اس کا حمل غرض پر ہوگا یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اسی طرح حیا کی ابتداء وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہوگا نہ کہ انکسار لفظ پر۔ حسین بن الفضل کا قول ہے کہ ”خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (نا پسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبْتُ“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا

مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کے لئے ”وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ“ فرمادیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابلِ تعجب ہے۔

عند کا لفظ

گیا ہواں قولہ تعالیٰ ”عِنْدَ رَبِّكَ“ اور ”وَمَنْ عِنْدَهُ“ میں عِنْدُ بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عِنْدُ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے تمکین ۱، زلفی ۲ اور رفعت ۳ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارہواں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ“ کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ یہی لکھتا ہے ”صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ“ کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمان میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے ”اس جگہ ظرف کا تعلق بِعَلَمٍ محذوف کے ساتھ ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے۔“

فراغت کا لفظ

تیرہویں اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ ”سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ“ یعنی غمگین ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے۔“

تنبیہ : بطش سے کیا مراد ہے

ابن الملبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ“ متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول ”إِنَّهُ هُوَ يَدِي وَيُعِيدُ“ کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطْش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح ان کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل : سورتوں کے بعض فوارج کے معانی جو علماء سے منقول ہیں

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروف مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور ان کے بارے میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المندز وغیرہ نے شععی سے روایت کی ہے کہ اس سے سورتوں کے فوارج کی نسبت سوال کیا گیا تو اس نے کہا ”ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فوارج ہیں۔“

آلَمَ، آلَمَصَ، آلَرَ، حَمَ اور ن کے معانی

اس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فوارج کے معنوں میں غوض بھی کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”آلَمَ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ“ (یعنی اس کے معنی ہیں ”میں اللہ اور جانتا ہوں۔“) اور قولہ تعالیٰ ”آلَمَصَ“ کے بارے میں کہا ”أَنَا اللَّهُ أَفْضَلُ“ (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں)۔ اور قولہ تعالیٰ ”آلَرَ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”أَنَا اللَّهُ أَرَى“ (میں اللہ اور دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”آلَمَ، حَمَ، ن کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ ”یہ مقطع اسم ہیں“ اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”آلَمَ، حَمَ

اور ذہ، الرُّحْمَن کے تفریق کئے گئے حروف ہیں۔ ابوالشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ”آلر، الرُّحْمَن میں سے ہے۔“ اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا اَلْمَص۔ الف لام اللہ کا میم الرُّحْمَن کا اور صاد الصمد کا ہے۔ پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ضحاک نے کہا ”اَلْمَص“ یعنی ”اَنَا اللہ الصَّادِق“ (میں سچا خدا تعالیٰ ہوں)۔ اور کہا گیا ہے کہ اَلْمَص کے معنی المصور۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ آلر کے معنی ”اَنَا اللہ اَعْلَمُ وَاَرْفَعُ“ (میں خدا ہوں، جانتا ہوں اور بلندتر ہوں) ہیں۔ ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں بیان کیا ہے۔

کھینعص کے معانی

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کاف ”حکیم“ کا، ہا ”ہادی“ کی، یا ”حکیم“ کی، عین ”علیم“ کا اور صاد ”صادق“ میں سے لیا گیا ہے۔

حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید بن جبیر کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے بارے میں کہا ”کاف۔ ہاد۔ امین۔ عزیز۔ صادق“ اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہما اور مرثد بن مسعود اور بہت سے صحابہ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے بارے میں کہا ”یہ مقطع حرف تہجی ہیں کاف ”الملک“ سے، ہا ”اللہ“ سے، یا اور عین ”عزیز“ سے اور صاد کو ”المصور“ سے لیا گیا ہے۔ پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے مانند روایت کی ہے مگر یہ کہ اس نے کہا کہ ”صاد الصمد“ سے لیا گیا ہے۔ سعید بن مسعود اور ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے بارے میں کہا ”کبیر، ہاد، امین، عزیز، صادق“ (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں)۔ اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابی صالح سے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”الكاف، الکافی، والهاء، الہادی، والعین، العالم، والصاد، الصادق“۔ اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا کہ کلبی سے ”کھینعص“ کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطہ ابوصالح ازہم ہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کاد، ہاد، عین، عالم، صادق۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ”کھینعص“ کے بارے میں یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”اللہ پاک فرماتا ہے ”اَنَا الْکَبِيرُ۔ اَنَا الْهَادِي عَلٰی اَمِيْنٍ صَادِقٍ“ (میں بڑا اور میں رہنما ہوں امین صادق پر)۔

ظہ، طسّم، حَم، حَمَعَسَق، ق اور ن کے معانی

اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ ”ظہ“ کے معنی یوں نقل کئے ہیں کہ ظاء ذی الطول میں سے ہے یعنی اس میں جو حرف طابہ وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے۔ اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ محمد بن کعب ہی نے کہا قولہ تعالیٰ ”طسّم“ میں طاذی الطول میں سے، سین القدوس میں سے اور میم الرُّحْمَن میں سے (لی گئی) ہے۔

سعید بن جبیر سے قولہ تعالیٰ حَم کے بارے میں روایت کی ہے کہ ”حاء“ الرُّحْمَن سے مشتق کی گئی ہے اور میم الرحیم سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ ”حَمَعَسَق“ کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا دونوں حروف الرُّحْمَن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے، سین القدوس میں سے اور قاف القاهر میں سے لیا گیا ہے۔ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”سورتوں کے فوارج تمام مقطوع حروف تہجی ہیں“ (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا اَلْمَص، حَم اور ن یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں)۔ السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اس نے کہا ”سورتوں کے فوارج پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے“

(یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے)۔ کرمانی نے قولہ تعالیٰ ”ق“ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ ”ن“ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے۔

حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں

یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعه ہیں ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لیا جائے عربی زبان دانی میں ایک مشہور امر ہے چنانچہ شاعر لکھتا ہے۔
قُلْتُ لَهَا قَبِي فَقَالَتْ قَالَتِي وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور ”بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرًّا“ یعنی ”وَأِنْ شَرًّا فَشَرًّا“ (اگر شرچا ہو تو شر ہوگا)۔
یاقول کے ”وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْتَا“ یعنی ”تَشَاءُ“ (لیکن اگر تم چاہو)

اور ایک شاعر کہتا ہے ”ناداهم الا الجموا الا نا + قالوا جميعا كلهم الافا“ اور اس آلا نا اور آلا فاسے آلا تر کبُون اور آلا فَا ز کبُون مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے ”اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اس کلمہ پر لیا کر۔ تب یہ جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ جس اسم الہی کے یہ سب مقطع حروف قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروف مقطعه سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں۔“ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ خدا کا اسم اعظم ہے“۔ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے۔

حروف مقطعات قسم ہیں اور خدا تعالیٰ کے نام ہیں

السدی نے کہا کہ اسے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول پہنچا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا آتم خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”آتم، طسم اور ص یا اسی کے مشابہ الفاظ حروف قسم ہیں۔ خدا نے بھی ان کے ساتھ قسم کھائی ہے یہ سب خدا کے نام ہیں۔“ اور اس قول میں تیسرا قول بننے کی صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات تمامہ اسمائے الہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطہ ابی نعیم قاری، فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت علی بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سنا وہ کہتے تھے ”یا کھلیعص اغفر لی“ (اے کاف، ہا، یا، عین، صاد تو مجھ کو بخش دے)۔ اور یہ روایت بھی اس کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”کھلیعص“ کے بارے میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا ”یا مَنْ يُجْبَرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ“ (اے وہ ذات پاک جو نہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اس نے بیان کیا میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام ”یس“ رکھے؟ تو مالک بن انس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”يَسَّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ“ یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا سہمی میں خود بنا ہوں۔“

کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات، قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے قنواد سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ ”كُلُّ هَذَا فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ اسْمٌ مِنْ اسماء القرآن“ (قرآن میں جتنے حروف تجہی

آئے ہیں وہ اس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فوائج (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جس طرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بَلّ اور لا کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابی نجیح سے اور ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے اس نے کہا اَلَمْ، اَلَمْص اور ص یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فوائج ہیں کہ انہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے۔ ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”مجاہد بیان کرتا تھا کہ اَلَمْ، اَلَمْص اور اَلَمْص فوائج ہیں خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے۔“ راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ ”کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟“ ابن جریج نے کہا ”نہیں۔“

حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ابجد کے حساب ہیں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمّت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحق نے کلبی سے اس نے ابی صالح سے، ابی صالح نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جابر سے اور جابر نے عبد اللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز ”اَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ“ تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سُن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی جی بن اخطب کے پاس گیا اور اس سے کہنے لگا ”تم لوگ جان رکھو، واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے ”اَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ“ پڑھتے ہوئے سنا ہے۔ جی اس بات کو سُن کر کہنے لگا ”تم نے اپنے کانوں سے سنا ہے؟“ ابو یاسر نے جواب دیا ”بے شک۔“

اس کے بعد جی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا ”کیا آپ کو یاد ہے کہ اس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے ”اَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ“ کی تلاوت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں یاد ہے۔“ یہودیوں کی جماعت نے کہا ”خدا تعالیٰ نے آپ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر دی ہو اور یہ بتا دیا ہو کہ اس نبی کی امت کس میعاد تک قائم رہے گی۔ مگر آپ ﷺ سے یہ بات بتادی گئی ہے۔ اَلَمْ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموعی طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی امت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟“ پھر اُس نے کہا ”یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کوئی کلمہ اور بھی ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں ہے، اَلَمْص۔“ جی بن اخطب نے کہا ”یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک، لام کے تیس، میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکٹھ سال ہوا اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں ”الْحَمْدُ“ ہے۔ جی نے کہا ”یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک، لام کے تیس، میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دوسو اکہتر سال ہوئے“ پھر اس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپ ﷺ کا معاملہ ہم کو ابھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ ﷺ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی۔ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا ”چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی جی اور اس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا ”تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرمادی ہوں۔ اکہتر، ایک سو اکٹھ اور دوسو اکہتر ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال

ہوتا ہے۔ اس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ”ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے“۔ یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا)۔ چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“ انہی یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئیں۔

ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ اَلَمْ کے بارے میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا اَلَمْ یہ تین حرف اُن اَتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدت کی اور ان کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح، لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے اَلَاءَ اللہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مَجْدُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے۔ (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک سال، لام سے تیس، اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ خوئی لکھتا ہے ”کسی امام نے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ غَلَبَتِ السُّوءُ“ سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقعہ ہوا جیسا کہ اس نے کہا تھا۔ السہیلی لکھتا ہے ”شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس اُمت (محمدیہ) کی بقا کی مدت کی طرف اشارہ ہو“۔

حروف مقطعات کا علم باطل ہے

ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی جاتی۔

قاضی ابو بکر بن العربی نے بھی اپنے رحلۃ (سفر نامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ”سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعات کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس بارے میں نہیں بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ اُن اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ اُن اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ”اہل عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا اُن کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے ”ختم فُصِّلَتْ“ اور صَ وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی ہے اور انہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی کا لے لینے کی حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہذا یہ حروف مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا“۔

حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مد نظر رہتا ہے مگر ابن عطیہ نے اس قول کو اُن حروف کے فوائد کہے جانے کا مغائر شمار کیا ہے حالانکہ ابوسعیدہ کا اَلَمْ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی

میں ظاہر ہے۔ الجوبنی کا قول ہے ”حروف مقطعه کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اس کے فوائد بھی قابلِ عزت ہیں۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبہ (ہوشیار) شخص کو سنا یا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریل علیہ السلام کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے اَلَمْ اور خَمْ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آوازیں کران کی طرف متوجہ ہو جائیں اور کلام الہی کو کان لگا کر سنیں۔“ الجوبنی لکھتا ہے کہ ”خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلَا اور اَمَّا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معبود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تاکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہو سکیں۔“

حروف مقطعات تعجب کے لئے آئے ہیں

کہا گیا ہے کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے (یعنی توجہ کے ساتھ ان کو نہیں سنتے تھے)۔ اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تاکہ وہ اسے سن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر ادھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول۔ اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

حروف مقطعات کا مقصد حروف تہجی کی طرف توجہ دلانا تھا

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی ا، ب، ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے۔ لہذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے وہ معلوم کر لیں کہ قرآن شریف بھی انہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ یہ بات اُن لوگوں کو قائل بنانے اور اُن کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کر لینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُتر اور اُن ہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کر سکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں: چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے ہیں۔ اور یہ تعداد مجموعی ہجاء کی نصف (آدھی ہے)۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (ج چھ ہیں) حاء، عین اور ہاء (صرف تین حروف) اُن حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے، قاف اور کاف۔ (دو حرف) شفی (ہونٹوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم۔ حروف مہموہ میں سے سین، حا، کاف، صاد اور ہاء۔ شدیدہ میں سے۔ ہمزہ، طا، قاف اور کاف۔ مطبقہ میں سے طا اور صاد۔ مجرورہ میں سے ہمزہ، میم، لام، عین، راء، طا، قاف، یا اور نون۔ منفتحہ سے ہمزہ، میم، ہرای، کاف، ہاء، عین، سین، حاء، قاف اور یا اور نون۔ مستعلیہ میں سے، قاف، صاد اور طا مخفضہ میں سے، ہمزہ، لام، میم، راء، کاف، ہاء، یا، عین، سین، حا اور نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طا اور پھر (یہ خوبی بھی قابلِ لحاظ ہے کہ) خدا تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے، دو دو حروف بھی اور چار اور پانچ حروف بھی اکٹھا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

حروف مقطعات بطور علامت نبوت ہیں

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروف مقطعه ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعه ہوں گے۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارے میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے وہ یہ ہیں جن کا بیان اوپر کر دیا گیا۔

ظہ ، یس ، ص کے معانی

ان اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارے میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ ظہ اور یس ”یا زجل“ یا مُحَمَّدٌ“ یا کہ ”یا انسان“ کے معنی میں آئے ہیں اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یس کے ”یا سین“ فتح نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”ال یا سین“ لے سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طے مراد ہے ”طاً الارض“، او، اطمین“ کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہو گا اور اس میں ہا مفعول کی ضمیر یا سکتے کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ظہ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول افعَل (کرو، فعل امر)۔ اور کہا گیا ہے کہ ظہ بمعنی ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طاک کے عدد ہیں نو اور ہا کے عدد ہیں پانچ، ان کا مجموعہ ہوا چودہ۔ اور اس کی تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو چودہویں شب میں ماہِ تمام بنتا ہے۔

یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اسی نے قولہ تعالیٰ ”یس“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں معنی ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ ”ص“ کے معنی صَدَقَ اللہ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”اُفْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الْغَنِيِّ الْوَاحِدِ“ (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”صَادِ یا محمد عَمَلِك بِالْقُرْآنِ“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اس کے ساتھ مقابلہ کرو اور دیکھو کہ تم اسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہذا یہ ”الْمُصَادَاة“ مصدر سے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا)۔

اور حسین سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”صاد حادث القرآن“ مراد یہ ہے کہ اس میں نظر کرو اور سفیان بن حسین سے مروی ہے انہوں نے کہا حسن کی اس قرأت ”صَادِ الْقُرْآنِ“ کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ ”عَارِضُ الْقُرْآنِ“، یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”ص“ ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے اور کہا گیا ہے کہ ”ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں ”صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوبَ الْعِبَادِ“ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا)۔ ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے۔

الْمَص ، حَم ، حَمَسَق ، ق اور ن کے معانی

اور اسے قولہ تعالیٰ اَلْمَص کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنی میں ”اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ..... حَم کے معنی یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ”حَم مَّا هُوَ كَالْإِن“ ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا، اس کا حکم دے دیا گیا)۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَمَسَق“ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ ”ق“ ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔

۱۔ الباسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ معنفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

۲۔ حَم یعنی نفسی۔ حکم دے دیا۔

اس بات کو عبدالرزاقؒ نے مجاہدؒ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے ”أَقْسَمُ بِقَوْلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”قُضِيَ الْأَمْرُ“ کے آغاز کا حرف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”قَفَّ يَا مُحَمَّدُ عَلَىٰ آدَاءِ الرَّسَالَةِ وَالْعَمَلِ بِمَا أُمِرْتُ“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔

ن اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانی مرفوع طور پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا، ”کیا لکھوں؟“ ارشاد ہوا ”لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روز قیامت تک“۔ پھر ابن عباسؓ نے قرأت کی۔ لہذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ”ن“ سے لوح محفوظ مراد ہے، اس بات کو ابن جریرؒ نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ سے دوات مراد ہے اس کی روایت بھی ابن جریرؒ نے حسن اور قتادہؒ سے کی ہے۔ ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ ہے مراد (روشنائی) ہے۔ اور کرمانی حافظ کا قول میں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے، اس بات کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المہبات میں ذکر کیا ہے۔

ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ نے ختم سق کی قرأت بغیر عین کے کی ہے اور وہ کہتا ہے کہ عین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ ”اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ ان کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے اس لئے کہ اعلام کو ان کے اعیان (جمع عین، اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئے۔ اور ان میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں“۔ لکرمانی اپنی کتاب غرائب القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ ”آلَمْ أَحْسِبِ النَّاسَ“ میں جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ : محکم کو متشابہ پر فضیلت بھی ہے یا نہیں

بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح کہ تمہاری وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور یکساں ہونے اور اس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟“ اس سوال کا جواب ابو عبد اللہؒ مکر بازی نے یوں دیا ہے کہ ”محکم من وجہ متشابہ“ کی مانند ہے اور من وجہ اس کے خلاف بھی (اور چونکہ عام و خاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہذا جب تک واضع کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے اور یہ تصور نہ کر لیا جائے کہ واضع فیج امر کو مختار نہیں مان سکتا اس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جائے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔

ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضع لُغَت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص اس کو سُنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اسی وقت) اس کے ساتھ استدلال کر سکے مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تاکہ اسے مطابق وجہ پر حمل کیا جاسکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے۔ اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

متشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد

بعض علماء نے کہا ہے کہ ”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرایع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے ”اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اُس کا علم ممکن ہے تو اس کے بہت سے فائدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس کی باریکیوں کی گریڈ کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقائق قرآن شریف کی معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب و ثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم و بیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اس کے سمجھنے کے بارے میں تمام خلق کا درجہ یکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حد پر آ کر ٹھہر رہیں اُن کے بارے میں توقف کریں، ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصود فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الہی کو تسلیم کر لیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قرأت ویسی ہی عبادت شار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اُس کا حکم نافذ نہیں یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمادی ہے۔ ورنہ کیا وہ ہو سکتی تھی کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے اسی طرح متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس انہیں یقین آ گیا کہ یہ تاثیر کلام الہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہو سکتی جو ان کو اس کی سمجھ سے عاجز بنا دے۔

امام فخر الدین کا قول ہے ”وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اُس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ ”تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اس کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سمجھنے والے ایک تماشہ بنا رکھا ہے اور ہر ایک مذہب کا شخص اُسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری نے جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا“۔ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحان تعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔

جیسا کہ وہ اپنے قول ”وَقَالُوا أَفَلَوْبُنَا فِي آيَةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ“ میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے ”وَقَالُوا أَفَلَوْبُنَا غُلْفٌ“۔ پھر روایت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ ”لَا تَذَرُكَ الْآبِصَارُ“ سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ اور ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ کو اپنا تمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کو موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی تر جمحیں اور ضعیف وجوہ کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہو سکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟“ اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ”علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔“

از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ تشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہو اتنا ہی ثواب بھی زیادہ ملے گا اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کر سکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے، اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اُٹھانے سے نفرت دلائی۔ لہذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذاہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدے کی تائید اور طرفداری کرنے والی بات مل جانے کی طبع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اس کو دیکھیں گے۔ اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت غور کے ساتھ اس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر ان کو تمام مطالب بخوبی بتا دیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزل حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا۔

اور از جملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے۔ اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی، نحو، معانی، بیان اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو ان بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ تشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دور بھاگتی ہیں۔ لہذا عوام میں جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیر اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا ہے کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اس کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو آخر میں ان پر خطاب کو بالکل گھول دے وہ محکمت میں شمار ہوگا۔

چوالیسویں نوع (۴۴)

قرآن شریف کے مقدم اور مؤخر مقامات

آیات قرآنی میں کلام کی تقدیم و تاخیر کی دو قسمیں

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم و تاخیر ہے ان کی دو قسمیں ہیں :

قسم اول : وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم و تاخیر کے باب سے ہیں تو ان کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ قتادہ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے ”لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ“ (یعنی اے پیغمبر تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور ان کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے ان کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے)۔ اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہ ہی سے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزِمَانٍ وَّاجِلٍ مُنْسًى“ کے بارے میں بھی تقدیم و تاخیر کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا خداوند کریم فرماتا ہے ”لَوْ لَا كَلِمَةٌ وَّاجِلٍ مُنْسًى لَكَانَ لِزِمَانٍ“ (یعنی اگر ایک کلمہ اور میرا مقررہ مخائبہ اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ ان کو) کفار کو) عذاب چمٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا“ کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اس نے کہا ”یہ بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر“ ”أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قِيمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا“ ہونی چاہئے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ ”إِنِّي مُتَوَقِّعٌ وَرَافِعُكَ“ کے بارے میں بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا اور تقدیر عبارت ”رَافِعُكَ إِلَيَّ وَ مُتَوَقِّعُكَ“ بیان کی ہے۔ ”عَلِمَ قَوْلَهُ تَعَالَى“ ”لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ“ کو اسی قبیل سے قرار دے کر اس کی تقدیر ”لَهُمْ يَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا“ بیان کرتا ہے۔

ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَا تَبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا“ کے بارے میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے کہا یہ آیت مقدم و مؤخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے ”اِذْعَابُوا بِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَمْ يَنْجُ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ“۔ پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ ”فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً“ کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جب کہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر انہوں نے باوازی بلند ”أَرَنَا اللَّهُ“ کہا تھا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ”یہ مقدم و مؤخر (کلام) ہے“۔ ابن جریر (راوی) کہتا ہے ابن عباس کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے، یا اراہی کا سوال بلند آواز سے (غل مجا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْنَاهُ فِيهَا“ بھی اسی قبیل سے ہے۔

بغوی نے کہا ہے کہ ”اگرچہ یہ آیت تلاوت میں مؤخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدی کہتا ہے کہ ”قاتل کے بارے میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اُس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے مؤخر کیا گیا ہے اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ.....“ اور اس کے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی تاکہ اُس قاتل پر دلالت کرے جس کی

ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اس بات کا علم ان کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا۔ فَسَلَّمْتُ مَوْسَى فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً“ (اور جب کہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے۔ ازاں بعد تم نے موسیٰ علیہ السلام سے اس بارے میں دریافت کیا تو اس نے کہا ”بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو“۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ“ کہ اس کی اصل ”هَوَاهُ إِلَهَهُ“ (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابلِ مذمت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم إِلَهَهُ مقدم کر دیا گیا کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلانی مقصود تھی۔ اور قولہ تعالیٰ ”أَخْرِجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غَنَاءً أَحْوَىٰ“ میں اگر أَحْوَىٰ کی تفسیر اخضر (سبز فام) کی جائے اور اسے الْمَرْعَىٰ کی صفت قرار دیا جائے تو یہ آیت بھی مقدم و مؤخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اس کی اصل عبارت ”أَخْرَجَهُ فَجَعَلَهُ غَنَاءً“ (خدا نے سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اس کو کوڑا کر دیا)۔ أَحْوَىٰ کو جو مَرْعَىٰ کی صفت ہے رعایتِ فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے مؤخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”غَرَّابُ سُودٌ“ اس کی اصل ”سُودٌ غَرَّابُ“ ہے کیونکہ ”غَرَّابُ“ کے معنی سیاہ فام کے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا“ واصل ”فَبَشَّرْنَاهَا فَضَحِكْتُ“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآیْ بُرْهَانَ رَبِّهٖ“ یعنی ”لَہُمَّ بَہَا“ (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر ہَمَّ (مائل ہونے) کو یوسف علیہ السلام سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں جن کے معنی میں کوئی ظاہری اشکال نہیں پڑتا مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے

علامہ شمس الدین بن الصالح نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب ”المقدمہ فی سرالفاظ المقدمۃ“ تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے ”تقدیم و تاخیر کے بارے میں جو حکمت مشہور و معروف مانی جاتی ہے وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ”گویا کہ اہل زبان اس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے“ اور پھر سیبویہ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔ یہ بھی اُس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اُس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسبِ ذیل ہیں :

کلام مقدم کرنے کے دس اسباب

- (۱) تبرک : (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا اور اس کی مثالیں یہ ہیں ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ۔ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ.....“
- (۲) تعظیم : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ۔ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ۔ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ“
- (۳) تشریف : اس کی مثال نزو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا جیسے قولہ تعالیٰ ”الْحَرْبُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ“ میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ.....“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“ میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لِيَرْكَبُوهَا“ سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَبَصَارَكُمْ“۔ ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں

استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کی صفت میں سمیع، بصیر، کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ.....“ میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوح علیہ السلام اور ان کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول ”مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ میں رسول کو۔ اور قول تعالیٰ ”وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ“ میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔

سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے ان کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور ان کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیل علیہ السلام کو اسحاق علیہ السلام پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کی اولاد ہونے اور اسحاق علیہ السلام سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰ علیہ السلام کو ہارون علیہ السلام پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طہ میں ہارون علیہ السلام کا ذکر موسیٰ علیہ السلام پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل علیہ السلام کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل علیہ السلام پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریل علیہ السلام میکائیل علیہ السلام سے افضل ہیں۔ اور اپنے قول ”مَتَاعَلَّيْكُمْ وَلَا نَعَامُكُمْ - يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَوَائِدُ“ میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَانْفُسُهُمْ“ میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (حقیقت) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اُس میں پہلے ”فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ“ آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لُحْمُ کا مقدم کرنا، بہتر تھا اور مؤمنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے، آسمان کو زمین پر، سورج کو چاند پر، بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قول تعالیٰ ”خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا“ ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہے۔ اور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہل آسمان جن کی طرف فِیض کی ضمیر عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضوئیم پہنچاتی ہے۔ غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا جس کی مثال قول تعالیٰ ”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر ”يَعْلَمُ الْسِرَّ وَالْخَفِيَّ“ میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) مناسبت : اور یہ یا تو سیاق کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے جیسے قول تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِيهَا حَمَلٌ حِينَ تَرْزِئُونَهُنَّ وَحِينَ تُنْسَوْنَ“ میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور راحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی راحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقتِ شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابلِ فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں (اُن کی کھوکھیں بھری ہوتی ہیں)۔ اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اس وقت ان کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماص ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کھوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قول تعالیٰ ”وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا“ بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے اور قول تعالیٰ ”يُرِيكُمْ الْبَرِّقَ خَوْفًا وَطَمَعًا“ میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے ساتھ برستا ہے۔ قول تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا هَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ“ میں ماں (یعنی بی بی مریم علیہا السلام) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰ علیہ السلام) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاق کلام میں انہی کا ذکر آ رہا تھا اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ ”وَالَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا“۔ لہذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قول تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً“ میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہو چکا تھا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰ علیہ السلام) کے ذکر کو

مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا“ میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ قبل کی آیت ”إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ“ میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرئی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخیر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے)۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ“۔ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ“۔ ”لَئِنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ“۔ ”بِمَا قَدَّمْتُمْ وَأَخَّرَ“۔ ”ثَلَاثَ مِنَ الْآوَلِينَ وَثَلَاثَ مِنَ الْآخِرِينَ“۔ ”لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ“۔ ”وَلَهُ الْحُكْمُ فِي الْأَوَّلِي وَالْآخِرَةِ“ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ ”فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأَوَّلِي“ اور ”جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ“ میں مؤخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر: ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سستی اور سہل انکاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دین (قرض) پر وصیت کو مقدم بنانا ہے قولہ تعالیٰ ”مِنْ بَعْدُ وَصِيَّةٌ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ“ کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے محض اسے براہِ بخشتہ کرنے کے لئے پہلے کیا تاکہ لوگوں سے تھیل و وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔

(۶) سبقت : اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی جیسے لیل کا نہار پر، ظلمات کا نور پر، آدم کا نوح پر، نوح کا ابراہیم پر، ابراہیم کا موسیٰ پر، موسیٰ کا عیسیٰ پر، داؤد کا سلیمان پر، اور قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ يَصْطَلِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ میں ملائکہ کا تقدم ناس پر عباد کا تقدم ثمود پر اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِّزَوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ“ میں ازواج کی تقدیم ذریہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ“ میں سِنَّةٌ (چھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”صُحُفٌ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ - وَأَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلْنَا الْفُرْقَانَ“ میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”إِرْكَعُوا وَاسْجُدُوا“۔ ”فَاعْبَسُوا وَجُوهَكُمْ وَأَيِّدِيكُمْ.....“ اور ”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ“ میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ”ہم بھی اُسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ ”مُتَنَسِّي وَثَلَاثَ وَزُبَاعٍ“۔ ”مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ“ میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ ان کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ ”أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خَمْسَةٍ“ میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر براہِ بخشتہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) سبقت : مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزت پہلے ہے اور حکم اس کے بعد۔ اور علم کو حکیم پر مقدم بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مشحوم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”يُحِبُّ النَّوَائِصَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ“ میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ ”لِكُلِّ أَفْسَاكٍ آيَةٍ“ میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ ”يَغْضُؤْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا أْفْرُوجَهُمْ“ میں غض بصر (بچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) کثرت : قولہ تعالیٰ ”فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ“ کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے ”فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ.....“ اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقتصد کا ذکر کیا اور اس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سارق کو سارقہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زنا عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مباحث میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ ”إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي“ (بے شک میری رحمت میرے

غضب پر غالب آئی ہے)۔ اور قول تعالیٰ ”إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوَّلَادِكُمْ عُذُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ“ کے بارے میں ابن حاجبؒ اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ ازواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود ان میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے۔ اور پھر طریزیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دلشیں ہے اس لئے ازواج کو مقدم کیا۔ یا قول تعالیٰ ”إِنَّمَا أَمْرُكُمُ وَإِلَّادُكُمْ فَتَنَةٌ“ میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ“ (بے شک انسان جب آپ کو تو انکر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے)۔ اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہرگز نہیں ہے اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی : مثلاً قول تعالیٰ ”لَهُمْ أَزْوَاجٌ يُمَسُّونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ لَيْسَ لَهُمْ كَيْدٌ يُبْطِلُوهَا.....“ کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتداء کی۔ اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے، عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلیغ (بہت بلیغ بات) مؤخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قول تعالیٰ ”وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا“ میں پیش کی گئی ہے مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاصل کا ہے۔ اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب : تَدْنِي (جھک یا نکل) آنا اس کی مثالوں میں قول تعالیٰ ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ“۔ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً۔ لَنْ يَسْتَكْبِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَأُ يَكْفُهُ الْمُقَرَّبُونَ“ کو پیش کیا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصالح نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قول تعالیٰ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَمَسُّ عَلَىٰ بَطْنِهِ.....“ اور قول تعالیٰ ”وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحُونَ وَالطَّيْرَ“۔ زخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد علیہ السلام کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ ان کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جمادات کا بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فوصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچیسویں نوع میں آئے گا۔

فائدہ : ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ مؤخر ہونے کی وجہ

کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ مؤخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اُسی لفظ سے ابتدا کر کے اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہونا ہے۔ جیسا کہ قول تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وَجُهٌُ.....“ میں ہے اور یا فصاحت میں افغن کے قصد سے اور کلام کوئی طرح پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قول تعالیٰ ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُحَدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ“ اور قول تعالیٰ ”وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُحَدًا“ میں ہے۔ اور ایسے ہی قول تعالیٰ ”إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ“ میں تورات کا ذکر پہلے کیا پھر سورۃ الانعام میں فرمایا ”قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ“ کہ ان میں توریت کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

پینتالیسویں نوع (۴۵)

عام و خواص قرآن

قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان، عام کی تعریف اور صیغہ

عام : وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استفراق کر لے۔ صیغہ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے مثلاً ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان“ یا تابع ہوتا ہے جیسے ”فَسَحَّحَ الْمَلِكُ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ“۔ الَذِي اور الَّتِي ان دونوں کے صیغہ ہائے تشبیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے ”وَالَّذِي قَالَ لِيَوْمَئِذٍ أَفْتٍ لَّكُمَا“ کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ“ بھی ایسی ہی تعیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ۔ الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ.....“۔ ”وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ.....“۔ ”وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا.....“۔ ”وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَاَذُوهُمَا“۔

”آئی“ ما اور من یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں، اَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ۔ اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اور مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزَ بِهِ۔ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہیں مثلاً ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ“ اور ایسے ہی معرف بالف ولام بھی۔ مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”وَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ اور اسم مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ کہ اس سے مراد تمام احکام الہی ہیں۔ معرف بالف ولام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً ”وَاحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ“ یعنی کُلِّ بَيْعٍ اور ”إِنَّا الْإِنْسَانَ لَقَفَىٰ خُسْرٍ“ یعنی کُلِّ إِنْسَانٍ اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ (کا اُس کے بعد واقع ہونا)۔ ایسے ہی اسم نکرہ، نفی اور نفی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے جیسے ”فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ“۔ ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ“۔ ”ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“۔ ”فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَقِّ“۔ اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا سے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَحَارَكَ فَاجْزِهِ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“۔ اور ایسے ہی سیاق امتنان میں بھی۔ جیسے ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“۔

فصل : عام کی تین قسمیں

(۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینی ”کا بیان ہے کہ اس کی مثال ملنا یوں بہت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم“ کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ“ میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی خاص کر دی گئی ہے اور پھلی اور مٹی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہے اور ایسے ہی تحریم ربلا (عدم جواز سود) میں سے عاریتی چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

۱۔ مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لی جاتی ہیں اور پھر ان اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شاہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا۔ وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ اَحَدًا۔ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُعِيْنُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ۔ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ اور اللّٰهُ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ قَرَارًا۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشواری کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے۔ اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے جو کہ بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قولہ تعالیٰ ”حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ.....“ ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قراردی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اس کو متناول ہے اور نہ یہ تناوّل حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ انہی افراد کے ایک فرد میں اس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اس میں لفظ کو اُس کے اصل موضوع سے منتقل کیا گیا ہے۔ لہذا وہ قطعاً مجاز ہے بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اس کے بارے میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارے میں اسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جتے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے پھر امام الحرمین نے تمام فقہاء سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے۔ اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا مجنبہ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناوّل) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناوّل ہوتا ہے اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناوّل بھی حقیقی تناوّل تھا اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناوّل بھی حقیقی تناوّل ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کے عام کا قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسری کا قرینہ بعض اوقات اس سے الگ بھی ہو جاتا ہے اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”الَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ“۔ حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے اور نعیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابوسفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے ”اِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ“۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”ذَالِكُمْ“ کے ساتھ بعینہ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو ”اِنَّمَا اُولَئِكَ الشَّيْطَانُ“ فرماتا۔ لہذا ذَالِكُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”اَمْ يَحْسُدُوْنَ النَّاسَ“ کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور ﷺ نے اُن تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذات مبارک میں جمع فرمایا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔

قوله تعالى "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر، ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا یہاں "النَّاسُ" سے ابراہیم علیہ السلام مراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیر نے اس کی قرأت "مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ "النَّاسُ" سے آدم علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارے میں فرمایا ہے "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" اور نیز قولہ تعالیٰ "فَسَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ"۔ اسی قسم کے عموم کی مثال ہے اس میں "ملاحک" کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبرائیل علیہ السلام مراد ہیں جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں آیا ہے۔

مخصص متصل پانچ ہیں

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) استثناء : مثلاً "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا - وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ - "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ" - "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" اور کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ -

(۲) وصف : جیسے "وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ" -

(۳) شرط : مثلاً "وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَايِبُواهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا - كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ" -

(۴) غایت : مثلاً "فَاتَّبِعُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" اور "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَضْهَبْنَ - وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ - وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ -" اور

(۵) بَدَلُ الْبَعْضِ مِنَ الْكُلِّ : مثلاً "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" -

مخصص منفصل

وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو، یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز مخصص منفصل ہوتی ہے۔

تخصیص بالقرآن

قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ "إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ" سے کی گئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَأُولَئِكَ الْأَحْصَالُ أَهْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" سے بھی اس عام حکم میں اسی طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ

”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ“ اس میں مَيْتَہ سے مری ہوئی پھلی خاص کردی گئی چنانچہ اس کے بارے میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلْغَايَةِ“ اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنا دیا اور اس کی تصریح اپنے قول ”أَوْ ذَمًّا مَّسْفُوحًا“ سے کردی۔ پھر اپنے قول ”وَأَنْتُمْ أَحْدَاثٌ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا.....“ کی تعلیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا کہ ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“۔ اور قولہ تعالیٰ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ کی تعلیم قولہ تعالیٰ ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ“ کے ذریعہ سے مخصوص ہو گئی ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ کا عام حکم آیہ کریمہ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.....“ کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں اس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں اور ان کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے۔ اور تحریم مَيْتَہ کی آیت میں سنت ہی نے مٹی کو خاص قرار دیا ہے۔ ثلاثہ قسروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث نے کی ہے قولہ تعالیٰ ”مَاءٌ طَهُورًا“ سے مزرہ، بُو اور رنگت، بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا.....“ کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا مگر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اس شخص کو عام کر دیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زَر نقد چرائے۔

تخصیص بالاجماع

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال ”رقيق“ (غلام زر خرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے۔ لہذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور کئی نے اس بات کو واضح طور پر بیان کیا ہے۔

تخصیص بالقیاس

اور قیاس کے اعتقاد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنا ہے کہ اس میں سے غلام زر خرید کو بالکل الگ کر دیا ہے اور یہ کاروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوئی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ“۔ اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے اور اس بات کو کئی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل : سنت نبوی ﷺ کے عموم کی تخصیص کرنے والے احکام قرآنی

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کیا ہیں۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ ”حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“ ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کے عموم کی تخصیص کردی ہے اور قولہ تعالیٰ ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ قوتوں میں نماز ادا کرنے کے بارے میں کی ہے۔

۱۔ مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

اور قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا.....“ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”مَا أَيْسَنَ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ“ کا عموم مخصوص ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ“ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِعَبْدٍ وَلَا لَذِي مِرَّةٍ سِوَى“ کا عموم خاص بنادیا اور قولہ تعالیٰ ”فَقَاتِلُوا النَّاسَ الَّتِي تَبَغَى“ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”إِذَا تَقَى الْمُسْلِمَانِ بَسِيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ“ کا عموم خاص بنادیا ہے۔

عموم وخصوص سے متعلق چند متفرق و فروعی مسائل

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم وخصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

کوئی لفظ عام بطور مدح یا ذم کے استعمال ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی عام بات کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اُس کا سیاق کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہذا اسی کا فائدہ دے گا اور اس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

تیسرا جو صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اُس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس سے پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ ہے۔ اور معارض کے ساتھ ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ هُمْ يُغْرَوْهُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلْؤُومِينَ“ کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اُس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان میں اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملکِ یمن کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم جمع کیا جاسکتا ہے مگر اس جمع میں جمع المؤمنین الاختین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَحْمَمُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ“ معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملکِ یمن کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارے میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہذا پہلے عام کا حکم اس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔

یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق ”ذم“ کے واقع ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ.....“ یہاں اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کو بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ ”لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ“ یعنی زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے اور امر اول کا حمل اس کے غیر پر درست بتاتی ہے۔

۱۔ جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی وہ مردہ ہے۔ یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

۲۔ صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت و تندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

۳۔ جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتشِ دوزخ میں چلیں گے۔

۴۔ یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لایا جاسکتا۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

رسول اللہ ﷺ کے خطاب ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ وغیرہ میں اُمت بھی شریک ہے یا نہیں؟

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اُس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اور يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں اُمت بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفاً اس کے پیرو لوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں اُمت کی شرکت کا ممنوع ہونا ہے کیونکہ صیغہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ کا خطاب رسول اللہ ﷺ کو بھی شامل ہے یا نہیں؟

تیسرا مذہب يَا أَيُّهَا النَّاسُ کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں، یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے اس نے کہا ”جس وقت اللہ پاک ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ارشاد فرماتا ہے اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مؤمنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں۔“

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کیا گیا ہے۔ لہذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغامبر بھی اُس خطاب میں شریک ہو جو اسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی ان کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ خط لفظ ”قُلْ“ (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارے میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے، کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اس کے عدم شمول کا قرینہ ہے لیکن اگر وہ ”قُلْ“ کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ يَا أَيُّهَا النَّاسُ کے خطاب میں کافر اور عبد (بندہ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ ناس کا لفظ عام اور اُس میں سبھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنیاد یہ ہے کہ کافر کو فروعی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔

جمع مذکر سالم، مؤنث کو بھی شامل ہوتا ہے یا نہیں؟

پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ ”مَنْ“ مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ ”ہاں مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے۔“ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ ”مَنْ“ کو مذکر کے لئے مخصوص مانتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ“ کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ ”مَنْ“ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَفْضَلْ مِنْ حُنِّ لِلّٰہِ“ بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارے میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مؤنث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

یا اهل الكتاب کے خطاب میں مؤمنین بھی شامل ہیں یا نہیں؟

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ“ کے خطاب میں مؤمنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفعی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار انہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مؤمنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا کہ نہیں وہ بھی ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوند کریم کا ارشاد ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

چھالیسویں نوع (۴۶) قرآن کا مجمل اور مبین حصہ

مجل کا بیان اور تعریف

مجل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے مجمل کو باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

اشتراک

از جملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً ”وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ“ کہ یہاں عَسْعَسَ کا لفظ اَقْبَلَ اور اَذْبَرَ دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی ”ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ“ کا لفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے^۱ ”أَوْ يَعْقُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

حذف

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ“ کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے

جیسے قولہ تعالیٰ ”إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ“۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ يَرْفَعُهُ میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اُسی جانب پھرتی ہے جس طرف الہ کی ضمیر عائد ہوتی ہے اور وہ مرجع ”إِسْمُ اللَّهِ“ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ يَرْفَعُهُ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ ”عمل صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطَّيِّبُ رفع (بلند) کرتے ہیں“۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کلم کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی توحید ہی عمل صالح کو بلند اور رفع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔

عطف اور استیناف کا احتمال

عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ“ کہ اس میں واؤ کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا متحمل ہے۔

۱۔ آئی۔ ۲۔ گئی۔

۲۔ یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

۳۔ اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو۔

لفظ کا غریب ہونا اور کثیر استعمال نہ ہونا

ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے۔ مثلاً ”فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ“ اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب اجمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يُلْقُونَ السَّمْعَ“ یعنی سنتے ہیں۔ ”ثَانِي عِطْفِهِ“ یعنی متکبر اور ”فَاصْبَحْ يَقْلِبْ كَفْفِهِ“ یعنی نادم ہو گیا۔

تقدیم و تاخیر

مجملہ انہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى“ یعنی ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا“ اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذاب الہی فوراً آپڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ كَمَا تَأْتِيكَ جَفَىٰ عَنْهَا“ یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔

لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے

جیسے ”طُورِ سِينِينَ“ یعنی سیناء اور ”عَلَىٰ اِلَیَّاسِينَ“ یعنی علی الیاس۔

تکرار

مجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے اور اس کی مثال ہے ”الَّذِينَ اسْتَضِيعُوا الْيَمْنَ اَمِنْ مِنْهُمْ“۔

فصل : مبین کا بیان، مبین متصل، مبین منفصل

کبھی تین متصل واقع ہوتی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ”الْخِطُّ الْأَيْضُ مِنَ الْخِطِّ الْأَسْوَدِ“ کے بعد ”مِنْ الْفَجْرِ“ کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ کہ یہ تین قولہ تعالیٰ ”الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ“ کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرورت تھا کہ سب طلاقیوں کا انحصار دو ہی طلاقیوں پر رہ جاتا۔ احمد اور داؤد نے اپنی کتاب ناخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زرین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا آپ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے ”الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ“ فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسری طلاق کہاں سے ثابت ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أَوْ تَسْرِيحٌ“ کیا موجود ہے۔ اور ابن مردویہ نے اُس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا ”یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسری طلاق کہاں ہے؟“ سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”إِمْسَاكَ“ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ“ تیسری طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَحُجَّةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ“ رَوَيْتِ الْإِلَٰهِي کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

اس کی تفسیر یہ ہے قولہ تعالیٰ ”لَا تَنْذِرُكُمُ الْآبِصَارُ“ جس سے مراد ہے کہ نصیر میں ذات باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے رَوَيْتِ الْإِلَٰهِي کا ذکر کرنے کے وقت اُن کے اعتراض کے طور پر کہا ”کیا خداوند کریم نے خود ہی ”لَا تَنْذِرُكُمُ الْآبِصَارُ“ نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہ نے اُس کو جواب دیا ”کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو؟“ مگر یہ بتاؤ کہ آیا ”تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو؟“

اور قولہ تعالیٰ ”اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهْمَةِ الْاَنْعَامِ - اِلَّا مَا يُتْلٰی عَلَیْكُمْ“ کی تفسیر ہے قولہ تعالیٰ ”حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةُ“ اور قولہ تعالیٰ ”مَالِکِ یَوْمَ الدِّیْنِ“ کی تفسیر اسی کے قول ”وَمَا اَذْرَاکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ.....“ سے ہوئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ ”فَلَقَّیْ اِذْمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِمَاتٍ“ کی تفسیر قولہ تعالیٰ ”قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا.....“ کر رہا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ“ مثلاً کی تفسیر انخل کی آیت میں لفظ بالانسی کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَوْفُوا بِعَهْدِیْ اَوْفِ بِعَهْدِکُمْ“ کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے۔ قولہ تعالیٰ ”لَیْنِ اَقْسَمُ الصَّلٰوةَ وَ اَتِیْتُمْ الزَّکٰةَ وَ اَمْتُمْ بِرُسُلِیْ.....“ یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے۔ پروردگار عالم کا ارشاد ”لَا کُفْرَکُمْ عَنْکُمْ سَبَقَاتُکُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ“ کا بیان اسی کے ارشاد ”فَاُولَئِکَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّیْنَ“ سے ہو گیا ہے۔

تینین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے

اور کبھی تینین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”وَ اَقِمْوُ الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّکٰةَ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلِیْلَہٗ عَلٰی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ“ کہ بے شک وشب نماز، روزہ، حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور ان کی مقدار زکوٰۃ کا بیان بالکل سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

تنبیہ : چند آیات جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے

چند آیتوں کے بارے میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ اگر انجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت بد (ہاتھ) کے بارے میں مجمل ہے کیونکہ ”بد“ کا اطلاق کلائی، کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارے میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

آیت تیمم ، و امسحوا برؤوسکم

اسی قسم کی تینین میں سے قولہ تعالیٰ ”وَ اَمْسَحُوا بِرُؤُوسِکُمْ“ بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدار مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر و امسحوا کا لفظ اس مطلق مسح کے لئے آیا ہے جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمتر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اس کے غیر پر بھی۔

آیت تحریم امہات

حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے یہ آیت بہت سے امور کی متحمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو ان سمجھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرجح ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا اور مرجح عرف (عام) ہے کیونکہ اسی کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطنی یا اس کے مانند اور امور سے نفع اٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام ان صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق عیاں (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

آیت ربا

قولہ تعالیٰ ”وَاحْلِلْ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی۔ اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو۔ لہذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی ہے کہ کون سی زیادتی حلال ہے اور کس زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ ”بیع“ کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم پر ہی محمول ہوگا مگر یہ کہ اس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

آیت ربا کی بابت امام شافعیؒ کے چار اقوال

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعیؒ سے اس آیت کے بارے میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ ”بیع“ عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک ”بیع“ کو شامل ہوتا اور ہر قسم کی خرید و فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے البتہ اس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا۔ اور یہی قول شافعیؒ اور اس کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہل عرب عادی تھے اور آپ ﷺ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہذا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیت تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔

اقوال شافعیؒ پر علامہ ماوردی کا تبصرہ

ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورہ سابق بیان کے اعتبار پر عموم کے بارے میں دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ”ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے پیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے اور اس سے عموم کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعیؒ کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیت مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بُری بیع کا حال کبھی معلوم نہیں ہوتا اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے۔“

پھر ماوردی کہتا ہے کہ ”آیا یہ آیت بذاتہ مجملہ ہے؟ یا ان بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ یہ دو جہیں ہوئیں اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اس کے معنی اُمراد (مقصود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اس کے مقابلہ میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو رفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنت نبوی کوئی بات بیان کرے اصل مقصود اور مراعاتین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار معنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے اور لغت میں اس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی دو جہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد ”بیع“ کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصل صحیح ہونے پر دلالت کی ہے۔“ ماوردی کہتا ہے ”اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے۔“

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ

”وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ میں عموم ہے اور ”وَحَرَّمَ الرِّبَا“ میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان کیا تو وہ عام ہوگئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہوگئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہوگئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معہود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہذا ”البيع“ میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا۔

شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج

مجملاً ان آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً ”اقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ - فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ - وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ“۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظ صیام ہر ایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمال کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف ان باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کر دی گئی ہیں۔

تنبیہ : مجمل اور محتمل کے مابین فرق

ابن الصبار کا قول ہے کہ ”بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل، لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ ویسا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیما بین وہ لفظ مشترک اور متردد ہو اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔



سینتالیسویں نوع (۴۷) قرآن کا نسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ و شمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام، ابو داؤد سجستانی، ابو جعفر نحاس، ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے نسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ حضرت علیؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کرتا تھا، دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی نسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا اور پھر حضرت علیؓ نے فرمایا ”تُوخُوْهُم بِلَاکِ ہُو اور دوسروں کو بھی تُو نے ہلاک کیا۔“

اس نوع میں کئی مسائل ہیں :

مسئلہ اول : نسخ کے معنی کا تعین

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (منادینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ إِبَاحَةً“۔ تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ“۔ تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً موارِیث کا نسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی ہیں اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ نسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ ”نَسَخْتُ الْكِتَابَ“ اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجائے دوسرے مقام پر نقل کرو اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو کسی نے اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں نسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے الفاظ کو لائے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدیؒ کہتے ہیں کہ نحاس کے قول کا شاید قولہ تعالیٰ ”إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْخِجُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ“ (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی وہ سب اُم الکتاب یعنی لوح محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم فرماتا ہے ”فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“۔

مسئلہ دوم : نسخ کی علت و حکمت، نسخ اور بداء میں فرق

یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ از انجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالا جماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہ کی نسبت بداء ہونے کی قباحیت لازم آتی ہے، اس کو قائلِ اعتراض قرار دیا ہے بداء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے (متسلون المزاج)۔ اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بداء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امرِ وہمی کی بھی ہے۔

قرآن کے نسخ میں علماء کا اختلاف

علماء نے قرآن منسوخ کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا جیسے کے خود پروردگار جل شانہ ارشاد کرتا ہے ”مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“۔ علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ“ یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہوگی اسی قسم سے قراردی گئی ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جب کہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہوگا۔ اس بات کو ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہوگا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہوگا۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائی جائے گی تاکہ اس طرح پر قرآن وحدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علم اصول کی کتاب منظومہ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔

مسئلہ سوم : نسخ کا وقوع صرف امر اور نہی میں ہوتا ہے

خواہ یہ امور اور منافی لفظ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اس میں نسخ کبھی داخل نہیں ہوتا اور وعد اور وعید اس قبیل سے ہیں۔ لہذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سے اخبار، وعد اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔

مسئلہ چہارم : نسخ کی تین اقسام

اول : ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو اس کی مثال ہے آیت نبویؐ اور یہی حقیقی نسخ ہے۔
دوم : نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی امتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اس کی مثال ہے شرع قصاص اور ویت کی آیت۔
یابہ بات تھی کہ اس امر کا اجمالی حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موموم کرتے ہیں۔

سوم : نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کا واجب بنا کر اس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔

یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منسأ (فرا موش کردہ) کی قسم سے ہے جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”أَوْ نَسَاَهَا“ یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔ لہذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔

بیان مذکورہ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ سرائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارے میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہو گئی۔ بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منسأ کی قسم سے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی

وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جب کہ اُس حکم کا کوئی مقتضایہ پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔

علامہ کی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے مثلاً البقرہ میں قولہ تعالیٰ ”فَاغْفُوا وَاَصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ“ ہے سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک معیار رکھی گئی ہے اور جن اُمور میں میعاد مقرر ہوتی ہے یہ اس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم : نسخ و منسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام
بعض علماء کا قول ہے کہ نسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔

نسخ و منسوخ سے مبرا سورتیں

پہلی قسم : وہ ہے کہ اُس میں نسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسب ذیل ہیں :

فاتحہ، یوسف، یٰسین، الحجر، الرحمن، الحديد، الصّف، الجمعہ، التحريم، الملک، الحاقة، نوح، جن، المرسلات، عم، النازعات، الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔

پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرون تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ اُن میں نسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔

نسخ و منسوخ پر مشتمل سورتیں

دوسری قسم : قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں نسخ و منسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس ہے۔ البقرہ اور اس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں، الحج، النور اور اس کے بعد کی دو اور سورتیں الاحزاب، سبا، المؤمن، شوریٰ، الذاریات، الطور، الواقعة، المجادلۃ، المزمل، المدثر، کورت اور العصر۔

صرف نسخ آیات پر مشتمل سورتیں

قسم سوم : چھ سورتیں ہیں جن میں صرف نسخ آیات ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق، اور الاعلیٰ ہیں۔

صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں

چوتھی قسم : اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور نسخ ان میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم : نسخ کی چار اقسام

کئی کہتا ہے نسخ کی کئی قسمیں ہیں :

اول : فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔

دوم : وہ فرض کہ اس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز ہے اس کی مثال ہے آیت مصاہرہ۔

سوم : وہ فرض ہے جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔

چہارم : وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناخ ہو جس طرح رات کا قیام (نماز تہجد) قولہ تعالیٰ ”فَاَقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم : قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں

قسم اول : (منسوخ التلاوة والحکم) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معا منسوخ ہو گئے ہیں۔ بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں ”کان فیما انزل یضعات معلومات فَنَسِخَنَ بِحَمْسِ معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن مما يقرأ من القرآن“۔ اس حدیث کی روایت یحییٰ نے کی ہے اور انہوں نے بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کے قول ”وهن مما يقرأ من القرآن“ میں کلام کیا ہے کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کی مراد فتوحی سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔ اس لئے آپ ﷺ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اٹھالی گئی)۔ مکی کہتا ہے کہ اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناخ بھی غیر متلو ہے اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی۔“۔ السخ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم : وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں، اس بات کی تفصیل و تشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

عام طور پر منسوخ احکام شمار کی جانے والی آیات کے متعلق مصنف کی رائے

از انجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ“ اور ”وَاتَّقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکوٰۃ کے منسوخ ہو گئے ہیں حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہِ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مؤمنین کی شہادت کرنے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی تفسیر زکوٰۃ دینے اور اہل لوگوں پر خرچ کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے اور آیت میں زکوٰۃ کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکوٰۃ پر حمل کیا جاسکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے اسی طرح قولہ تعالیٰ ”الَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ“ کی نسبت یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ”آیت سیف“ اس کی ناخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔

حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت وحالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابل تنسیخ نہیں اگرچہ اس کے معنی تفویض کا حکم دیتے اور سزا ہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن المہضار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت اُن عہد و پیمانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو۔

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے منسوخ نہیں۔ اس قسم کی تحریر (تحقیق و تفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”وَالشَّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ اور ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ۔“ اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے اور مجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَسْكَبُوا الْأُمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ“ بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ“ کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغاز اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار۔ اور گواہوں کی آیتوں کا نسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے لیکن اس کا نسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو مکی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے نسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو نسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی نسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کُل باب و احصاء امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہل کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے ”اور نسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔“ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغاز اسلام کے زیر عمل امور کو رفع کرنے والی آیتیں نسخ میں داخل ہوں تو بہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے۔ اور جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی تو اگر ہم یہ کہیں کس صفحہ اور عفوکی آیتوں کو آیت السیف نے نسخ نہیں کیا ہے اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد مع آیات صلح اور عفو کے بھی نسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے نسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں نسخ اور منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے اُن آیات کو مع ان کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ ان کا جامع و مانع بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہے :

منسوخ احکام آیات کی فہرست

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ ”نُحِبُّ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ.....“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت موارثت (تقسیم ہو کہ) اس کی نسخ ہے۔ اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث ”أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ“ اس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالا جماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ“ کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ نے اس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے اور اس میں ”لا“ نافیہ مقدر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ“ قولہ تعالیٰ ”كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“ کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے، پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ

باتیں حرام ہوں جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تفسیح سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.....“ کو قولہ تعالیٰ ”وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً“ نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریر نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ.....“ متاعاً إلى الحول.....“ آیت کریمہ ”أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ سے اور وصیت کی آیت آیہ میراث سے منسوخ ہو گئی ہے اور ”سُكْنَى“ ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث ”سُكْنَى“ کو اس کا نسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَبَدَّلُوا مَافِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ ”لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمران : میں سے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں ہے بلکہ محکم ہے اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء : میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَامْنُوهُمْ نَصِيْبَهُمْ“ کو قولہ تعالیٰ ”وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ“ کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا خَضَعَ الْقِسْمَةَ.....“ کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّائِي يَلْتَمِسُنَ الْفَاحِشَةَ.....“ آیت النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ : میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ“ اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ جَاءَؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِخْرَاجٍ مِنْ غَيْرِكُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ“ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الانفال : میں سے قولہ تعالیٰ ”إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ.....“ آیت اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

سورۃ براءۃ : میں سے قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کو آیات عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیات عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الْاَعْمَىٰ حَرَجٌ.....“ آیت اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ“ دو آیتوں تک اور آیت ”انْفِرُوا كَانُخ قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً“ سے بھی ہو گیا ہے۔

سورۃ النور : میں سے قولہ تعالیٰ ”الزَّانِبِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً.....“ آیت اور قولہ تعالیٰ ”وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ“ نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے۔ اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب : میں سے قولہ تعالیٰ ”لَا يَجِلُّ لَكَ الشَّيْءُ.....“ آیت اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ.....“ آیت کے نزول سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ المجادلۃ : میں سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا.....“ اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الممتحنہ : میں سے قولہ تعالیٰ ”فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا اتَّفَقُوا“ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ نہیں، اس کو آیت غنیمت سے نسخ کیا ہے۔ اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمل : میں قولہ تعالیٰ ”فَسِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا“ سورۃ کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورۃ کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔

غرض یہ کہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے اور مستند ان اور قسمہ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض اُنیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں پھر اُن پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ ”فَاَيِّنَّمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ“ حسب رائے ابن عباس رضی اللہ عنہ اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ ”فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.....“ الایہ کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے آیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست

قد اكثر الناس في المنسوخ من عَذْبٍ
وَأَدْخَلُوا فِيهِ آيَا لَيْسَ تَنْحَصِرُ
”لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں“
وَهَاكَ تَحْرِيرُ اِيْ لَا مَزِيْدَ لَهَا
عِشْرِيْنَ حَرَّرَهَا الْحُدَّاقُ وَالْكُبُرُ
”اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں
ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے منسوخ لکھا ہے“
اَيِ التَّوَجُّهِ حَيْثُ الْمَرْءُ كَانَ وَاَنْ
يُوصَى لِأَهْلِيهِ عِنْدَ الْمَوْتِ مُحْتَضِرُ
”ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی“
وَحُرْمَةُ الْاَكْلِ بَعْدَ النَّوْمِ مَعَ رَفَقَةٍ
وَفِدْيَةُ الْمَطْلِقِ الصَّوْمِ مُشْتَهَرُ
”تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور غورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت
اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا“
وَحَقُّ تَقْوَاهُ فِيْ مَا صَحَّ مِنْ اَنْبَرٍ
وَفِي الْحَرَامِ قِتَالُ لِلَاوْلَى كَفَرُوْا
”پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے
اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا“
وَالْاَعْتِدَادُ بِحَوْلٍ مَعَ وَصِيَّتِهَا
وَاِنْ يُدَانَ حَدِيْثُ النَّفْسِ الْفِكْرِ
”ہفتم، ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت
اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا“

وَالْحَلْفُ وَالْحَسُّ لِلزَّانِي وَتَرَكَ أُولَى
كُفْرٍ وَاشْهَادُ قَوْمٍ وَالصَّبْرُ وَالنَّفَرُ
”ہم زانی کو قید کرنا اور یازد، ہم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ دینا
اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا“

وَمَنْعُ عَقْدٍ لِّزَانٍ أَوْ لِّزَانِيَةٍ
وَمَا عَلَى الْمُصْطَفَى فِي الْعَقْدِ مُحْتَظَرٌ
”چودھویں زانی مرد اور زنا کار عورت کے عقد کی ممانعت اور پندرہویں
مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارے میں کوئی بندش نہ ہونا“

وَدَفْعُ مَهْرٍ لِمَنْ جَاءَتْ وَآيَةُ نَجْوَاهُ
كَذَاكَ قِيَامُ اللَّيْلِ مُسْتَطَرٌ
”سولہویں جس عورت نے ہجرت کی ہو اس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نجوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم
وزیدایۃ الاستئذان مَنْ مَلَكَتْ
وَآيَةُ الْقِسْمَةِ الْفُضْلَى لِمَنْ حَضَرُوا
”انیسویں استئذان کی آیت اور بیسویں قسمۃ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے۔“

حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب دو وجوہوں سے دیا جاسکتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے اسی طرح قرآن کے کلام الہی ہونے کی وجہ سے اس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے لہذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعام ربانی اور رفع مشقت کی یاد دہانی کرنے یعنی بندوں کو یاد دلانے کہ خداوند کریم نے ان پر انعام فرما کر ان محنتوں سے بچادیا ہے۔

رسوم جاہلیت، اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی ناسخ آیات کی تعداد بہت کم ہے

قرآن میں جس قدر آیتیں زمانہ جاہلیت یا ہم سے قبل، اگلی شریعتوں یا آغاز اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے اور اس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اسی کتاب میں درج کر دیا ہے جس کا ذکر پہلے آچکا۔

ناسخ و منسوخ کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر

متفرق فوائد : بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اس کے پہلے نہ آیا ہو مگر دو آیتیں اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت ”لَا تَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ“ ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہو چکا ہے اور بعض لوگوں نے

اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ نے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال ”وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ“ کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ ”خُذِ الْعَفْوَ“ (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو) کو بھی اس قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ ان لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت ”خُذِ الْعَفْوَ“ کو آیت زکوٰۃ سے منسوخ مانا ہے۔

وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا نسخ ہے

ابن العربی کہتا ہے ”قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور ان کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت السیف کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے ”فَإِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ.....“ الآیہ اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اس کے آخری حصہ نے اس کے اول حصہ کو بھی نسخ کر دیا ہے۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابل ذکر تھا ہم اس کو پہلے بیان کر چکے ہیں پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ ”خُذِ الْعَفْوَ“ منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورہ بالا اول حصہ اور اخیر حصہ یعنی ”وَأَعْرِضْ عَنِ الْكَافِرِينَ“ یہ دونوں منسوخ ہیں مگر اس کا واسطہ یعنی ”وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ“ محکم ہے۔

اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ نسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا صرف ایک ہی مثال اس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ ”عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دیئے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضرت نہیں ہو سکتا آیت کا پچھلا حصہ اس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ ”عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ“ کا نسخ ہے۔ السعیدیؒ کا قول ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ.....“ الآیہ سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا سورۃ الفتح کا آغاز غزوہ حدیبیہ کے ساتھ نازل ہوا تھا۔

ہمبہ اللہ بن سلامۃ الضری نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ.....“ الآیہ کے بارے میں کہا تھا کہ اس میں سے ”وَأَسِيرًا“ کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے۔ اس کے بعد ہمبہ اللہ کے روبرو کتاب کریم پڑھی گئی اس موقع پر ہمبہ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہمبہ اللہ کی بیٹی نے کہا، ”بابا جان آپ کا قول غلط تھا“۔ ہمبہ اللہ نے دریافت کیا ”یہ کیونکر؟“ اس لڑکی نے کہا ”تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اسے بھوکوں مارنا بُرا ہے۔“ ہمبہ اللہ نے یہ سُن کر کہا ”سچ کہتی ہے۔“

نسخ کا نسخ جائز ہے

شیدائے نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ ”نسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ“ اس کو قولہ تعالیٰ ”اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ نے نسخ کر دیا اور پھر یہ نسخ بھی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ سے منسوخ ہو گیا۔ شیدائے نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو چیزیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ آیت قتال کا حصہ ہے اور اس کا نسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اول کا نسخ ہے اور خود بھی نماز مجتہد کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ آیت کف کا نسخ اور خود آیات عذر کے ساتھ منسوخ ہے۔

سورة المائدة میں کوئی آیت منسوخ نہیں

ابو عبید نے حسن اور ابی میر سے روایت کی ہے ان دونوں نے کہا ”سورة المائدة میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا قولہ تعالیٰ ”فَاَحْكُم بَيْنَهُم اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”اِنْ اَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ“ سے منسوخ ہے۔“

قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے

ابو عبید وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے۔“ ابو داؤد نے اپنی کتاب النسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ ”ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں کا۔“

کلی آیات میں نسخ

کلی کہتا ہے ”اور اس اعتبار پر کلی قرآن میں کوئی نسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ”مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ کلی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ مجملہ اس کے سورة غافر میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمَلَاٰئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا“ ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ“ کا نسخ ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورة المزمل کے اول سے اس کے آخری حصہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ : نسخ ثابت کرنے لئے معتبر روایت ضروری ہے

ابن الحصار کا بیان ہے ”نسخ کے بارے میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابی سے۔ اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تاکہ متقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارے میں عوام مفسرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی احادیثیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارے میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امر ان دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے۔“

قسم سوم منسوخ التلاوة

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہو گئی ہے مگر اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

تلاوت منسوخ کر کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اور اس کا جواب

بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ ”آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تاکہ اس منسوخ آیت کی تلاوت اور اس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفتون نے یوں دیا ہے کہ ”اس طریقہ سے اُمّت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا اور دکھانا تھا کہ کس طرح اس اُمّت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہ خدا میں بذل نفس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نوری چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مشاeret کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

منسوخ التلاوة آیات کی مثالیں

ابو عبد کا قول ہے ”حدثنا اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمر ؓ کہ ابن عمر ؓ نے کہا ”بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہہ گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحال کہ اسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے ”حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیعہ عن ابی الاسود، عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمان ؓ نے مصاحف لکھے اس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا۔“

پھر یہی راوی کہتا ہے: ”حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالہ عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے ابی بن کعب نے دریافت کیا کہ تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟“ زر بن حبیش نے جواب دیا ”بہتر یا بہتر آیتیں۔“ ابی بن کعب نے کہا ”اگر چہ یہ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگرچہ ہم اس میں آیت رحم کی قرأت کیا کرتے تھے۔“ زر نے دریافت کیا ”آیۃ الرحم کی کیا تھی؟“ ابی بن کعب نے جواب دیا ”إِذَا زَنَا الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ نَكَلًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“۔ اور کہا ہے کہ ”حدثنا عبد اللہ بن صالح عن اللیث، عن خالد بن یزید، عن سعید بن ابی ہلال، عن مروان بن عثمان، عن ابی امامہ بن سہل کہ ابی امامہ کی خالہ نے کہا ”بے شک ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ رحم یوں پڑھائی تھی ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَيْتَةَ بِمَا قَضَيْتُمَا مِنَ اللَّذَّةِ“۔

اور کہا ہے ”حدثنا حجاج عن ابی جریج اخبرنی ابن ابی حمید عن حمیدۃ بنت ابی یونس، اس نے کہا ”میرے باپ نے جس کی عمر اسی سال کی تھی مجھ کو بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کے صحیف سے پڑھ کر سنایا ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“۔ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُصَلُّونَ الصُّفُوفُ الْأَوَّلُ“۔ راوی نے کہا ہے کہ ”یہ آیت عثمان ؓ کے مصاحف میں تغیر کرنے سے قبل یوں ہی تھی۔“

اور کہا ہے کہ ”حدثنا عبد اللہ بن صالح، عن هشام بن سعید، عن زید بن اسلم، عن عطاء بن یسار کہ ابی واقد اللیثی نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک تھی کہ جب آپ ﷺ پر کوئی وحی آتی اُس وقت ہم لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو آپ ﷺ ہم کو اُس وحی کی تعلیم فرماتے تھے جو آپ پر نازل ہوتی تھی۔“ راوی کہتا ہے ”پس ایک دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپ ﷺ نے فرمایا:

اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے :

”إِنَّا أَنْزَلْنَا الْمَالَ لِإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَلَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيًا لَأَحَبَّ أَنْ يَكُونَ إِلَيْهِ الثَّانِي وَلَوْ كَانَ إِلَيْهِ الثَّانِي لَأَحَبَّ أَنْ يَكُونَ إِلَيْهِمَا الثَّالِثُ وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتَوَبُّ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ“

اور حاکم نے مستدرک میں ابن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک خداوند تعالیٰ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں۔ پھر آپ ﷺ نے یہ قرأت فرمائی۔

”لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ وَمِنْ بَقِيَّتِهِمْ لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ سَأَلَ وَادِيًا مِّنْ مَّالٍ فَأَعْطِيهِ سَأَلَ ثَانِيًا وَإِنْ سَأَلَ ثَانِيًا فَأَعْطِيهِ سَأَلَ ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتَوَبُّ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ وَإِنَّ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْخَنِيفَةُ غَيْرَ الْيَهُودِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ - وَمَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرَهُ“

ابو عبید نے کہا ہے ”حدیثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري کہ ابی موسیٰ ﷺ نے کہا ”ایک سورۃ، سورۃ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی مگر پھر وہ سورۃ اٹھالی گئی اور اس میں سے اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا۔

”إِنَّ اللَّهَ سَيُوَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ وَلَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَيْنِ مِنْ مَّالٍ لَتَمَنَّيَ وَادِيًا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتَوَبُّ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ“

اور ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریٰ ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہم ایک ایسی سورۃ پڑھا کرتے تھے کہ جس کو ہم مسلمات سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ہم اُن کو بھولے نہیں مگر جو اس کے کہ میں نے اُس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے۔

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتُكْتَبَ شَهَادَةٌ فِيْ غَنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ“

اور ابو عبید نے کہا ہے ”حدیثنا حجاج عن شعبة عن الحكم بن عتيبة عن عدي بن عدي - اور عدي بن عدي نے کہا کہ عمرؓ نے فرمایا ہم لوگ پڑھا کرتے تھے ”لَا تَرْغَبُوا عَنْ آيَاتِكُمْ فَإِنَّهُ كُفِّرَ بِكُمْ“۔ پھر انہوں نے زید بن ثابت سے دریافت کیا ”کیا یہ آیت ایسی ہی ہے؟“۔ زید نے جواب دیا ”ہاں ایسی ہی ہے“۔

اور اسی راوی کا بیان ہے حدیثنا بن ابی مریم عن نافع بن عمر الحمم اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن مخرمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمرؓ نے عبد الرحمن بن عوفؓ سے کہا ”کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا، ”أَنْ جَاهَدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ“ کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبد الرحمن بن عوفؓ نے جواب دیا ”یہ بھی مجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہو گئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں۔ اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدیثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیعہ عن یزید بن عمرو المغفاری، عن ابی سفیان الکلاعی، کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟“ کسی شخص نے ان کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکود سعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا :

”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَلَا أَبَشِّرُوا أَنْتُمْ الْمُفْلِحُونَ - وَالَّذِينَ أَوْوَهُمْ وَنَصَرُوهُمْ وَجَادَلُوا عَنْهُمْ الْقَوْمَ الَّذِينَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أُولَئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَّةٍ أَعْيُنٌ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“

اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا، وہ دونوں شخص نماز میں اسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو ان کو اس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ تھا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا ماجرا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حال سن کر فرمایا ”وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہذا تم اس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ۔“

صحیحین میں انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ان میں معونہ رضی اللہ عنہ کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی، یہ بات مذکور ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا ”ان لوگوں کے مقتول کے بارے میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اٹھالیا گیا اور وہ قرآن یہ تھا ”اَنْ بَلَّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا اِنَّا لَفِيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيْ عَنَّا وَاَرْضَانَا“۔ اور مستدرک میں حدیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جو تم پڑھتے ہو اس کا ایک چہارم ہے۔“ یعنی سورۃ برأت کا۔ حسین بن المنادى نے اپنی کتاب النسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ ان چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سورۃ الجھد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ : خبر آحاد کی وجہ سے علماء منسوخ کا التلاوة کے وجود سے انکار

قاضی ابوبکر نے کتاب الانقصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا انکار بیان کیا ہے کیونکہ اس بارے میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔

رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے

ابوبکر رازی کا قول ہے ”رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے ان کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے رُوگردانی کر لیں اور انہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر روزِ زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح ان تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور ان کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن کا وجود پروردگارِ عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے ”اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُولٰٓئِ صُحُفِ الْاٰرَافِيْنَ وَ مُوسٰی“۔ پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہوتا کہ جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اس وقت وہ قرآن متلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اسے لوگوں کی یاد سے اُتار دیا اور ان کے دلوں سے اس کو رفع کر لیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے

کتاب البرہان میں عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ”اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بے شک میں اس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا“۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیت رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمر رضی اللہ عنہ اس کے درج مصحف کرنے سے رک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے۔ پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمر رضی اللہ عنہ اس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے

اور لوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے اور خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید عمرؓ نے اس کو خیر واحد پا کر اثبات قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اسے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب البیوع میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منسأ کی قسم سے ہے نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منسأ اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منسأ کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگر ان کا حکم معلوم رہتا ہے۔ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ”شاید عمرؓ نے اس کو خیر واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمرؓ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔“

آیت رجم کی بحث

اور حاکم نے کثیر بن اہصلت کے طریقے سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ ”زید بن ثابت اور سعید بن العاصؓ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةُ“، یہ سن کر عمرؓ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپؐ سے عرض کیا کہ ”آیا میں اس کو لکھ لوں؟“ پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا پھر عمرؓ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڑھاپہ عمر آدمی محسن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اس کو کوڑے مارے جاتے ہیں اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟“ ابن حجر ”شرح المنہاج“ میں کہتے ہیں ”اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اس کے غیر پر ہوتا ہے یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اس عموم پر نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے۔ اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب اُمت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتبہ نہ کی جائے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا ہے۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا ”تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟“ زیدؓ نے جواب دیا ”کیا تم نے دو بیابا ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمرؓ نے کہا اس بارے میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں۔“ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے۔“ آپؐ نے فرمایا ”میں تم نہیں لکھ سکتے۔“

حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ ”آپ میرے لئے لکھ دیجئے، ان معنوں میں تھا کہ آپؐ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے اور لکھنے دیجئے۔“ ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلیٰ بن حکیم کے واسطے سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ ”عمرؓ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا ”تم لوگ رجم کے بارے میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اس کو مصحف میں بھی لکھ دوں۔ پھر میں نے ابی بن کعب سے اس کے متعلق رائے لی تو انہوں نے کہا ”کیا جس وقت میں اس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا اس وقت تم ہی نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ ”تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟“ ابن حجر ”کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔“

تنبیہ : نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر واقع ہو سکتا ہے

ابن الحصار نے اس نوع کے بارے میں ایک بات یہ کہی ہے کہ ”اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ وقوع بغیر کسی بدل و معاوضہ یا قائم مقام کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے کہ خداوند کریم نے تو خود فرمایا ”مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“۔ اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں ان کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا، تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اس کو نہیں جانتے تو اس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

اڑتالیسویں نوع (۴۸)

مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

اس موضوع کی اہمیت

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے۔ اور اس کے متعلق خود پروردگار عالم نے بھی یہ فرمایا ہے ”وَلَوْ كُنَّا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے جس میں اس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہذا ضرورت پڑی کہ اس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن میں بھی کچھ توضیح کر دی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر ان سے توقی قول بھی بیان ہوا ہے۔ عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے ”ہم کو عمر نے رجل کے واسطے سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؒ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے۔“

ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا واللّٰه ربنا ما كنا مشركين، اور ولا يكتُمون اللّٰه حديثا، ولا يتساءلون اور واقبل بعضهم على بعض يتساءلون میں اختلاف سے متعلق سوال

ایک شخص ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آکر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”وہ کیا ہیں، کیا کوئی شک پڑ گیا ہے؟“ سائل نے کہا ”شک نہیں بلکہ اختلاف ہے۔“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اس کو بیان کرو۔“

سائل نے کہا، سنئے اللہ پاک فرماتا ہے ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللّٰهَ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“۔ اور فرمایا ہے ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا“ اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ”فَلَا تَسْبَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“۔ اور پھر کہتا ہے کہ ”وَاقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“ اور خداوند کریم نے کہا ہے ”إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ طَائِعِينَ“۔

ام السماء بناها اور الارض بعد ذلك دحاها میں اختلاف سے متعلق سوال

اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے ”أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا“ اور فرمایا ہے ”وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا“۔ اور میں خداوند کریم کو یہ

’تے سُنا ہوں کہ وہ کہتا ہے ”سَکَانَ اللّٰهُ“ بھلا خداوند کی شان اور ”سَکَانَ اللّٰهُ“ کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟‘۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا آیات مذکورہ میں تطبیق دینا:

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس شخص کی پوری بات سُن کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا.....“ بالکل بجا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روزِ قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہل اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اُس وقت مشرکین لوگ بھی اپنی بخشش کی اُمید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے ”وَاللّٰهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے)۔ ”فَخَتَمَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ اٰيٰتُهُمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ“ پس اُس وقت اللہ پاک ان کے مونہوں پر مہر لگا دے گا۔ اور ان کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے۔ ”فَعِنْدَ ذٰلِكَ يُوْذُوْنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَاعْوَصُوا الرَّسُوْلَ لَوْ نَسُوْا بِهٖمُ الْاَرْضَ وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهُ حَدِيْثًا“ تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ“ تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے :

”اِذَا نْفَخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اٰخَرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُوْنَ وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُوْنَ“

اور خداوند کریم کا قول ”خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَئِذٍ“ تو اس کی نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا پھر خدا نے آسمانوں کے ساتھ طبقہ پیدائش زمین کے بعد دونوں میں بنائے۔ اور خداوند کریم کا یہ ارشاد ”وَالْاَرْضُ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَخٰهَا“ اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ، دریا، درخت اور سمندر بنائے اور قولہ تعالیٰ ”سَکَانَ اللّٰهُ“ کی بابت یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے، وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا ہے اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب کا ماحصل

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے اول روزِ قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ سَکَانَ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگار عالم یزل اور لم یزل ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب کا حاصل سوال اول کے متعلق دوبارہ صور دم کیے جانے سے قبل لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور فقہ دم بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں انہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الہی) گفتگو کر کے ان کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دونوں میں پیدا فرمایا مگر اس نے بچھا یا نہیں تھا پھر دونوں میں آسمانوں کو بنایا۔ اور اس کے بعد زمین کو گسترہ کر کے دودن کے اندر اس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے۔ اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ ”سَکَانَ“ اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم

ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اس وقت میں ہے جبکہ لوگ صورتی آواز سے دہشت زدہ، حساب کے لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

ولا يتساءلون کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہ

ابن جریر نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صورت پھونکنے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دہ بارہ دفعہ صورت ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے نفی مسالۃ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریر نے تلاذاں کے طریق سے روایت کی ہے اس نے کہا ”میں ایک بار ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو انہوں نے بیان کیا ”قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”لہذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اس کا کوئی حق اس کے باپ، بیٹے، بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔“ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ، یعنی پس اس روز ان کے فیما بین کوئی رشتہ اور کنبداری نہ ہوگی اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریقے سے مروی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قربت داری ہوگی۔“

ولا يكتُمون اللہ حدیثا اور واللہ ربنا ما کننا مشرکین کے متعلق

ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ایک اور مفصل جواب

دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے۔ ضحاک نے کہا ”نافع بن الارزق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آکر قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللہ حَدِيثًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ کو دریافت کیا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نافع کا سوال سن کر فرمانے لگے ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہذا ان سے سوال ہوگا تو کہیں گے ”وَاللّٰهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“، خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر ان کے منہوں پر مہر لگا دی جائیں گی اور ان کے ہاتھ پیر گویا کئے جائیں گے۔“

اس قول کی تائید اس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اس میں آیا ہے کہ ”پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر، تیری کتاب اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی ثناء کرے گا۔“ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ ”اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں“۔ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ ”بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے“ بعدہ (تکلم الہی) اس کی زبان بند ہو جائے گی اور اس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اس کی بد اعمالیوں کا اظہار کریں گے۔“

تیسرے سوال کے دیگر جوابات

تیسرے سوال کے بارے میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ نسم، واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وار نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور خبر یہی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا“ میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفاوت ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی ترانخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ ”خلق“ اس مقام پر ”قدر“ کے معنی میں آیا ہے۔

چوتھے سوال کا ان اللہ کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہ کے جواب پر شمس کرمانی کا تبصرہ

اب چوتھے سوال کی بابت اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کا جو کچھ جواب دیا ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مرادیوں سے ”خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اس کا تعلق موسوم کے ساتھ منقطع ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں، تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اسی وقت اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے۔“ یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دو جواب دیئے ہوں۔ ایک یہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گذشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ ”کَنَان“ کے معنی ہیں دوام، اس لئے خداوند کریم برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسکوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے باوجودیکہ اس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانہ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور و رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ کَنَان اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کَنَان کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں کیونکہ علماء نحو کا قول ہے کہ لفظ کَنَان ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا ”تم لوگ کہتے ہو کہ ”إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا“ یعنی اللہ پاک زمانہ گذشتہ میں عزیز و حکیم تھا پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اسے جواب دیا کہ پروردگار عالم فی نفسہ عزیز و حکیم تھا۔

یوم کان مقداره الف سنة اور یوم کان مقداره خمسين الف سنة میں تطبیق

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبیدہ نے کہا اس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ ”کسی شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ”يَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ ط“ اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”وہ دونوں دون ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے۔“ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا) ”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو نا پسند ہے کہ ان کے بارے میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں۔“ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اُونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیب کے پاس پہنچا ان سے بھی یہی سوال کیا گیا اور انہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ بوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کہ میں تم کو وہ بات بتا دوں جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سُن کر آ رہا ہوں؟ ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول سنا دیا۔ ابن المسیب میرا بیان سن کر اس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا، کہنے لگا ”زیغویہ ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں۔“

ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہزار سال کا دن امر (حکم الہی) کے چال کی مقدار اور اس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے اور سورۃ النج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا ”تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟“ قولہ تعالیٰ ”فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور ”يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور کہا ”وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ؟“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا، قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ“.....“ الآیۃ میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے۔“ اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس سے روز قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمٌ غَيْرٌ يَسِيرٌ“ کی دلیل سے مؤمن اور کافر کی حالت کا اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل : اسباب الاختلاف

منجرہ کے وقوع کے مختلف احوال : زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”اختلاف کے کئی اسباب ہیں ازاںجملہ ایک سبب یہ ہے کہ منجر کا یہ وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدم کی پیدائش کے بارے میں کہیں تو ”مَنْ تَرَاب“ کسی جگہ ”مِنْ حَمِيمٍ مَسْنُونٍ“ گاہے ”مِنْ طِينٍ لَا زِب“ اور کسی مقام پر ”مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ“ ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال، جما کے علاوہ دوسری چیز ہے اور جما، تراب کے سوا شے دیگر ہے لیکن ان سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ ”فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ“ فرمایا ہے اور دوسری جگہ اسی کی نسبت ”تَهْتَرُ كَأَنَّهُمَا جَانُ“ ارشاد کیا ہے۔ ”جَانُ“ چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اڑدھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسیٰ علیہ السلام) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اڑدھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اس کی حرکت اور تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے : جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْنُونُونَ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ“ باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے ”فَبِمَا نَسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِ إِنْسُ وَلَا جَانُ“۔ اعلیٰی کہتے ہیں کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالنبوت کے لیے لازم آتی ہیں۔ حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقع پر ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا ”فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ شیخ ابوالحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی آیت کی ناخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ“ میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے

۱۔ خلک مٹی سے۔ ۲۔ سڑی ہوئی کچڑ سے۔ ۳۔ کھٹکھٹاتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

۴۔ چپکے والی مٹی سے۔ ۵۔ خدا سے اس طرح ڈرو جس طرح اُس سے ڈرنے کا حق ہے ۶۔ پس جس قدر تم سے ہو سکے اُس سے ڈرو۔

اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارے میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ“ اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے ”أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا“ کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارے میں ہے اور دوسری آیت امر کوئی کے متعلق قضا اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے

اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَسَمَ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ“ اور ”وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى“ کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور معاشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں امور کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَنَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ“ (اور تو لوگوں کو دیکھتے گانے میں پور اور وہ نشہ میں پور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجاز اسکار کی (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہونا ک نظرارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔

پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو

مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے ”خَاشِعِينَ مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ“۔ قطرب کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ“ اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔ یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں۔ الفارسی کہتا ہے ”اور اس بات پر قولہ تعالیٰ ”فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَ“ بھی دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ“۔ ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وحل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفت کا لید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور ”حل“ (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے ہٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں اور ایک موقع پر یہ دونوں باتیں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہو گئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ ”تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ.....“۔

وما منع الناس ان يؤمنوا میں مانع ایمان چیز کے حصر میں اختلاف کی توجیہ

اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ أَلَّا وَلِيْنٌ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا“ کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کرتی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“۔ اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور ان چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کے بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اُتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آچکے ہیں۔ یا یہ کہ ان پر آخرت میں عذاب ان کے سامنے آکھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کہ کسی امر نے منع نہیں کیا کہ انہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مؤمنین کا قول ہرگز ایمان سے مانع نہیں اور اس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متخیر ہونے اور اچنبھے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

ومن اظلم ممن ، والی آیات میں تطبیق

نیز قول تعالیٰ ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ اور ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ“ کو قول تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ“ اور قول تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ“ وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لَا أَحَدٌ أَظْلَمُ یعنی کوئی اس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبر یہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا، اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے، افتراء باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے چونکہ ان لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور ان کے مانند نہیں ہوا تھا لہذا ان پر حکم لگادیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیروں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے مائل کی طرف مودل ہوتے ہیں کیونکہ اس سے مانعیت اور افتراءیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابو حیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہذا جبکہ اس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا کیونکہ اس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے اور جبکہ اس میں یہ باہمی برابری ثابت ہوگئی اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں ان کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افتراء کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ ان میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول ”لَا أَحَدٌ أَفْقَهُ مِنْهُمْ“۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کئے گئے شخص کے لئے حقیقتاً ظلمیہ ثابت کرنے کا، اس کے غیر سے ظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو، محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ کی توجیہ

خطابی کا بیان ہے کہ ”میں نے ابن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی زبانی ابی العباس بن سرج کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ ”لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ“ کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول ”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينُ“ میں اس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟“ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو، پہلے میں تم کو پریشان کر لوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اس کے بعد تمہیں چکر میں چکر میں ڈالوں؟“ سائل نے کہا ”نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلائیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سننے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر منہ آنے کا موقعہ ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں کے نزدیک متناقص ہوتی تو وہ اسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے سرعت تمام اسی امر کو پیش کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا۔ کیونکہ ان لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور انہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ ”اہل عرب اپنے کلام کے اثناء میں حرف ”لا“ کو لاتے اور اس کے معنی کو بیکار رکھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سنائے۔

تنبیہ : متعارض آیات میں تطبیق دینے کا طریقہ

استاد ابوالفتح رحمۃ اللہ علیہ اپنی کا قول ہے کہ ”جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے، اس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور مقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اس حالت میں اجماع امت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی ناخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے ”اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتی جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں۔“

دو قرأتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے

استاد ابی الفتح کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَزْجُلْكُمْ“ نصب اور جرد دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جرد کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے۔

اختلاف و تناقض کی بابت جامع قول

اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرفی کہتا ہے کہ ”ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت، بہت سی وجوہ میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے، اس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زد پڑے اور کتاب و سنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اس میں نسخ کا وجود مختلف وقتوں میں ہی پایا جاتا ہے۔“

آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں

قاضی ابوبکر کا قول ہے ”قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور ان باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسی واسطے قولہ تعالیٰ ”اللہ خالق کل شیء“ قولہ تعالیٰ ”وَنَخْلُقُ مَا نَشَاءُ“ اور ”وَإِذَا تَخَلَّقْنَا مِنَ الطِّينِ“ کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ بات متعین ہوئی کہ اس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بناء پر وَنَخْلُقُ مَا نَشَاءُ کی تاویل ۱ نَخْلُقُ مَا نَشَاءُ اور تَخْلُقُ کی تاویل ۲ نَصَوْر کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ : اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے

قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔

اول اختلاف تناقض : اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔

دوسرا اختلاف تلازم ہے : یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو مثلاً وجوہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقداروں، منسوخ و ناسخ، امر و نہی اور وعد و وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔



انچاسویں نوع (۴۹) قرآن مطلق اور قرآن مقید: (مطلق اور مقید کا بیان)

مطلق کی تعریف

مطلق اس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے مابہیت پر دلالت کرے۔ اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔

مطلق کو مقید کرنے کا قاعدہ کلیہ

علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں کو عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اس حکم کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر جہز اس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اسی قید کے ساتھ اس حکم مطلق کی تقید واجب ہوگی اور اگر اس کی کوئی اور اصل علاوہ اس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہوگا۔

عام مطلق اور عام مقید کی مثالیں

پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے: ”واشهدوا ذوی عدل منکم“ اور قولہ تعالیٰ ”شہادۃ بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیۃ اثنان ذوا عدل منکم“۔ اور فریدو فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے ”واشهدوا اذا تبایعتم فاذا دفعتم الیہم اموالہم فاشہدوا علیہم“، مگر گواہوں کے لئے ان سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے ”مِنْ اَبْنٍ وَبَنَاتٍ ذُوْا اَرْثٍ“ اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کا کفارہ میں مؤمن کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقیہ کا وصف سب میں یکساں شمار ہوگا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو ”مرافق“ کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ سَرَّ نَفْسُهُ عَنْ دِیْنِهِ فَمَنْتَ وَهُوَ کَافِرٌ“ میں اعمال کے رائیگانہ کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مرجانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ یَّکْفُرْ بِالْاِیْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ“ میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے۔

اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسوخ کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہئے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمنین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ اور تیمم کے بارے میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تہاروت (یعنی دین اسلام سے برائشگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کا باعث ہے۔

محض مقید احکام کی مثالیں

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارہ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے در پے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارہ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کئے گئے ہیں۔ لہذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی ان کو متواتر اور بفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا کیونکہ ان کا حمل مذکورہ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا، نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تنافع کی۔ اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

نتیجہیں : مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے

جب کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی رُو سے، یہ دو مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا نقل بیشتر آچکا ہے اگر اس میں دو حکم ایک معنی میں آئے ہوں اور ان میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور مقید ہی میں ہو لیکن جبکہ ایک شے کے بارے میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو پھر دوسری شے میں انہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں۔ تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے اور اس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے، ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے، غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے، تین باتوں کا ذکر ہوا ہے اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے طعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع (۵۰) قرآن منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق کی تعریف

جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں۔

نص کی تعریف

اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے ”فَصَبَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةِ إِذًا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“۔ اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھیرنے کے لحاظ سے صیغوں کی وضع (اصولی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کمیاب ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ اور وہ یا عبارت مذکورہ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزور احتمال رکھتی ہوں گی تو وہ ”ظاہر“ کہلاتی ہے۔ مثلاً ”فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ“، کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے۔ اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ“۔ اس واسطے کہ جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اُسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

تاویل کی تعریف

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو اہم مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوح کا اس پر حمل کیا ہے وہ ”مؤول“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا قرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ“ کو ظاہر الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے۔ لہذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔

لفظ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہونا

اور گاہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جواز اس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اس کو سب معنوں پر حمل کیا جاسکے گا۔

دلالت اقتضاء اور دلالت بالاشارہ

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُضَارَّ كِتَابٌ وَلَا شَهِيدٌ“ کہ اس میں پہلا احتمال کتاب اور شہید کے صاحب حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے ”وَلَا يُضَارَّ“ بالفتح پڑھا جائے اور اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ صاحب حق اُن دونوں (کتاب اور شہید) کو نا واجب بات منوا کر اور کتاب و شہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اس کو دلالت اقتضاء کہیں گے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَسْئَلُ الْقَرِیۡۃَ“ یعنی قریہ والوں سے پوچھو۔ اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں تو اس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”أُحِلَّ لَكُمُ لَحْمُ الْبَیۡتِ الْمَقۡدِسِ الْیَہِیَا“ السَّوۡفَۃُ الَّتِیۡ نَبَسَآ إِلَیۡكُم“ اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت حالت جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو کیونکہ طلوع فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجتِ غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل : مفہوم کی تعریف

مفہوم : لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اس سے خارج ہو تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں :

مفہوم کی دو قسمیں

(۲) مفہوم مخالف۔

(۱) مفہوم موافق۔

مفہوم موافق : وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحوی خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً ”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا قَبْ“ ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے ”لکن خطاب“ کہتے ہیں۔ یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِیۡنَ یَاۡكُلُوۡنَ اَمْوَالَ الْیَتَامٰی ظُلُمًا“ یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے کی حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھانا اور اسے فروخت کر دینا یہ دونوں باتیں اس کو برباد کر دینے میں یکساں ہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی، مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور ان اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے۔

مفہوم مخالف : اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم صفت : عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو یا حال یا ظرف یا عدد۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌۢ بِبَیِّنَاتٍ“ کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبیین کو واجب نہیں بتاتا اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُبَاسِیۡرُوۡهُنَّ وَاَنْتُمْ غَآفِکُوۡنَ فِی الْمَسَاجِدِ“ اور ”الْحٰجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوۡمَاتٌ“ جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ“ یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکر الہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہوگا اور قولہ تعالیٰ ”فَاَحِلُّوۡهُمۡ ثَمَآئِیۡنَ جَلَدًا“ یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

- (۲) مفہوم شرط : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنْ أُولَآئِ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعد طلاق) نفقہ دینا واجب نہیں۔
- (۳) مفہوم غایت : مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْبَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلطہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرط رضا مندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔
- (۴) مفہوم حصر : اس کی مثال ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ“ یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور ”فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ“ یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَحْشَرُونَ“ یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے۔ ”إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ“ یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے۔

ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط

اور ان مفہوموں کے ساتھ اجتماع کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ ”وَرَبَّائِكُمُ النَّبِيُّ فِي حُجُورِكُمْ“ کے مفہوم کو قاطعی اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم ہرگز یہ نہ ہوگا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کا کچھ مفہوم نہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُكْرِهُوا قَبَائِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَادْتَ تَحَصُّنًا“ بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے اور ان امور پر اطلاع پانا اسباب نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ : الفاظ کی دلالت بلحاظ منطوق فحوی، مفہوم، اقتضاء، ضرورت یا معقول مستنبط ہوتی ہے

بعض علماء کا قول ہے کہ ”الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحوی، مفہوم، اقتضاء، ضرورت یا اس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اسی لفظ سے مستنبط ہو۔ غرض یہ کہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الصغار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے، دوسری دلالت مفہوم، تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

اکیا ونویں نوع (۵۱) قرآن کے وجود مخاطبات

قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں ۳۴ خطاب ہیں۔ اس میں سے ۱۱ خطاب پندرہ ذبحہ پر آیا ہے اور کسی دوسرے شخص نے تمہیں سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کیے ہیں۔ اور وہ سب ذیل ہیں :

- ۱۔ خطاب عام : اور اس سے عموم مراد ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ“۔
- ۲۔ خطاب خاص : اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ“۔
- ۳۔ خطاب عام : جس سے خصوص مراد ہو مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم“ کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے۔
- ۴۔ خطاب خاص : جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ کہ اس میں افتتاح خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ“ کے بارے میں ابوبکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ہی پھر جب خداوند کریم نے ”مہسوبتہ“ کے بارے میں ”خَالِصَةً لَّكَ“ فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ما قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔
- ۵۔ خطاب جنس : مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“۔
- ۶۔ خطاب نوع : مثلاً ”يَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ“۔
- ۷۔ خطاب عین : جس طرح ”يَا أَذْمُ اسْكُنْ“، ”يَا نُوحُ اهْبِطْ“، ”يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَقْتَ“، ”يَا مُوسَى لَا تَخَفْ“ اور ”يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ“ اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ”یا محمد“ کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا بلکہ اُن کی تعظیم اور تشریف کے لحاظ سے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ“ کے ساتھ آپ ﷺ کو مخاطب گردانا گیا ہے جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ ﷺ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مومنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ ﷺ کو نام لے کر نہ پکاریں۔
- ۸۔ خطاب مدح : مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجِرُوا“ کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے غیثمہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ پڑھتے ہو وہ خطاب تورات میں ”يَا أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ“ کے لفظوں میں آیا ہے۔ یہی اور ابوعبید وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت تم ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے۔“
- ۹۔ خطاب الذم : مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ“، ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رودرو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے ان سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغہ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا“، ”قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا“۔

۱۰۔ خطاب کرامت : جس طرح قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ“ بعض علماء کا قول ہے ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ“ آیا ہے اور خاص تشریع کے مقام میں ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ“ وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اس حالت میں جب کہ وہاں ارادہ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمْ“ اور ”إِذَا طَلَقْتُمْ“ نہیں فرمایا۔

۱۱۔ خطاب اہانت : مثلاً ”إِنَّكَ رَجِيمٌ“، ”إِحْسَنُوا فِيهَا وَلَا تَكْفُمُونَ“۔

۱۲۔ خطاب تحکم : ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“۔

۱۳۔ خطاب جمع : لفظ واحد کے ساتھ، جیسے ”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَفَكَ رَبِّكَ الْكَرِيمُ“۔

۱۴۔ خطاب واحد : لفظ جمع کے ساتھ، مثلاً ”يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّو مِنَ الطَّيِّبَاتِ..... فَذَرُهُمْ فِيْ غَمَرَتِهِمْ“ کہ یہ تمہارا رہے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے کیونکہ نہ تو آپ ﷺ کے ساتھ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا.....“ میں بھی محض آپ ﷺ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ“۔ پھر یونہی قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا“ میں بھی قولہ تعالیٰ ”قُلْ فَاتَّبِعُوا“ کی دلیل سے تمہارا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”رَبِّ ارْجِعُونِ“ کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے جس کے معنی ”ارْجِعْنِي“ (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ ”رَبِّ“ کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور ”ارْجِعُونِ“ کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا جمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اسے کیا کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف رد امر کرنے کا قسم لے رہا تھا۔

۱۵۔ واحد کا خطاب تشنیہ (دو) کے لفظ سے : مثلاً ”الْقِيَامَ فِيْ جَهَنَّمَ“ حالانکہ یہ خطاب مالک دار و نعد دوزخ سے ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں، بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اس انسان پر موکل ہیں اور ان کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ“ میں ہوا ہے۔ لہذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ ”قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَةُ مُحَمَّدٍ“ کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تمہا موسیٰ علیہ السلام سے ہے کیونکہ وہی دعوت ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں، بلکہ موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارون علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مؤمن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

۱۶۔ تشنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ : مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ رَّبُّكُمْ يَا مُوسَىٰ“ یعنی ”وَ يَا هَارُونَ“ اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تا کہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے اور ہارون علیہ السلام ان کے ماتحت تھے، یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے۔ اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون علیہ السلام چونکہ موسیٰ علیہ السلام کی

نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہذا فرعون نے ان کی زبان آوری سے بچنے کے لئے ان سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کی۔ اور اس کی مثال ”فَلَا يُخَرِّجَنَّكَمَا مِنَ الْحَنَّةِ فَتَشْفَى“ بھی ہے۔ ابن عطیہ کہتا ہے ”خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدم علیہ السلام ہی کو کیلاشتی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد نبی کو بنایا ہے اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدم علیہ السلام یا مرد نبی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے ”مِنْ الْكُرْمِ سِتْرُ الْحَرَمِ“ یعنی عورت کی پردہ داری نشانِ بزرگی ہے۔

۱۷۔ دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ : مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ نَبُوۡةَ الْقَوْمِ مَكْمًا بِعَصْرِ يُّوۡنَا وَاَحْمَلُوۡا يُّوۡنَكُمۡ قِيْلَہٗ“۔

۱۸۔ جمع کا خطاب لفظ ثننیہ کے ساتھ : جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”الْقِيَا“ کی مثال میں پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

۱۹۔ واحد کے بعد جمع کا خطاب : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَكُوۡنُ مِنْ شَاۡنٍ وَّمَا تَلۡوَا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَلَا تَعۡمَلُوۡنَ مِنْ عَمَلٍ“۔ ابن الانباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغہ جمع لایا گیا ہے تاکہ وہ امت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے اور اس کی مثال ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ بھی ہے۔

۲۰۔ مذکورہ قبل خطاب کے برعکس : یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَقِيۡمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيۡنَ“۔

۲۱۔ واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب : مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِحۡسَنَّا لِمَلۡفَتَنَا عَمَّا وَّجَدْنَا عَلَیۡہِ اٰبَاۡءَ نَا وَتَكُوۡنَ لَكُمَا الْكِرۡبَاۡءُ فِی الْاَرْضِ“۔

۲۲۔ اس کے برعکس : یعنی ثننیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَنْ رُبُّكُمَا يَا مُؤۡسٰی“۔

۲۳۔ عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو : جیسے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّبِعِ اللّٰهَ وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِيۡنَ“ کہ اس میں خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپ ﷺ کی امت۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس تھے اور معاذ اللہ آپ ﷺ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اس کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَاِذَا كُنۡتَ فِیۡ شَكٍّ مِّمَّا اَنۡزَلۡنَا اِلَیۡكَ فَسۡئَلِ الَّذِیۡنَ یَقَرُّوۡنَ الْكِتَابَ.....“ الآیہ، کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا اس لئے کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریف مراد ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا“۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَسَآئِلَ مَنْ اَرْسَلۡنَا مِنْ قَبۡلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا.....“ بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

۲۴۔ غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اس سے عین مراد ہو : مثلاً ”وَلَقَدْ اَرْسَلۡنَا اِلَیۡکُمۡ کِتَابًا فِیۡہِ ذِکۡرُکُمۡ“۔

۲۵۔ وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو : جس طرح ”وَلَوۡ تَرٰی اِذۡ وُقِفُوۡا عَلَی النَّارِ“، ”اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَسۡجُدُ لَہٗ“ اور ”وَلَوۡ تَرٰی اِذِ الْمُبۡجُرُّوۡنَ نَاکِسُوۡا رُءُوسِہُمۡ“، کہ ان باتوں نے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصد عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اس کے پاس دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت امکانِ رؤیت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

۲۶۔ ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنالینا : اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَاِذَا لَمۡ یَسۡتَجِیۡبُوۡا لَکُمۡ“، کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے

کافروں سے ارشاد کیا ”فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ“۔ اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ ”فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ“ کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے قول تعالیٰ ”إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا.....“۔ مگر اس کی رائے میں جس نے تو منوا کی قرأت تا فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔

۲۷۔ خطاب تکوین : اور یہی خطاب الثقات بھی ہے۔

۲۸۔ جمادات سے اس طرح خطاب کرنا جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے : مثلاً قول تعالیٰ ”فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّيَا طُوعًا أَوْ كَرْهًا“۔

۲۹۔ خطاب تنبیہ (جوش دلانے والا خطاب) : مثلاً قول تعالیٰ ”وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“۔

۳۰۔ تحسن اور استعطف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب : جیسے ”يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا.....“۔

۳۱۔ خطاب تحجب (محبت ظاہر کرنا) : مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي“۔ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي“۔

۳۲۔ خطاب تعجیز (کسی کو عا جز یا کر یا عا جز بنا دینے والی بات کا مخاطب کرنا) : مثلاً قول تعالیٰ ”فَاتَّقُوا بِسُورَةَ“۔

۳۳۔ خطاب تشریف : اور قرآن میں لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس امت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں۔ یوں کہ پروردگار عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ مخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرف عظیم بخشا ہے۔

۳۴۔ خطاب معدوم : اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے ”یا بنی ادم“ کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور ان کے بعد آنے والے تمام آدمیوں کے لئے یکساں خطاب ہے۔

فائدہ : قرآن کے خطاب کی تین قسمیں

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے۔ اور تیسری قسم آپ ﷺ کے اور دیگر لوگوں کے لئے یکساں درست ہے۔

فائدہ : قرآن کے طرزِ خطاب پر علامہ ابن قیمؒ کا جامع تبصرہ

ابن قیم کا قول ہے ”قرآن کے طرزِ خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سرور ہے، ہر ایک کام کی باگ اُس کے قبضہ قدرت میں ہے، کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرش عظیم پر مستوی ہے اور اس کی اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم، اُن کے کھلی دھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرد ہے۔ وہ سُخا ہے، دیکھتا ہے، عطا فرماتا ہے، روکتا ہے، ثواب دیتا ہے، عذاب کرتا ہے، عزت دیتا ہے، ذلیل بناتا ہے، پیدا کرتا ہے، رزق دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، قضا و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درست کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اس کے حکم کے ایک ذرہ بھی نہیں ہل سکتا اور بلا اس کے علم کے کوئی پتہ ٹوٹ کر نہیں گرتا۔

پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنی شفاء فرماتا ہے۔ اپنی بزرگی کا اظہار، اپنی تعریفوں کا شمار کراتا، اور اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو ان کے فلاح و سعادت کی باتیں بتاتا اور ان کے زیرِ عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ ان کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفات کی شناخت کراتا، ان کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دل کر کہ دیکھو میں تم پر ایسے احسانات کئے ہیں، انہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کی عزت و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اس کے معاوضہ میں تمہیں کسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک و خالق اپنے کم فہم بندوں کو بتاتا ہے کہ اس کا ہر تاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکو کاری کو سراہتا ہے اور ان کی عمدہ صفات کا بیان فرماتا ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے ان کی بدچلیوں کا پردہ کھولتا ہے اور ان کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از باہم فرماتا ہے۔ اس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رد کرتا ہے، سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ظہر اتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا ہے اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اس مقام کی صفیت، وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہر حال محتاج ہو ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے اور پڑے گا تم مجھ سے ایک پل بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اس کے ماسوا سب اسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھر یا اس سے زائد کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پاسکتا اور نہ کوئی ذرہ یا کم و بیش حصہ بشر کا بجز اس کے عدل و حکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آسکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ ان کی غلطیوں کو معاف کرتا، ان کی لغزشوں سے درگزر فرماتا، اور ان کی معذرتوں کو سُنتا، ان کی خرابیوں کو دور فرما کر ان کا بچاؤ کرتا، انہیں مدد دیتا اور ان کو اپنے سایہِ مرحمت میں لے کر ان کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ ان کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور ان سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی ان کا ولی ہے اور بجز اُس کے کوئی ان کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہذا وہی ان کا سچا مولیٰ ہے اور ان کو ان کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!!

اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جو اد، رحیم، اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اس کا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بیشک وہ راہِ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے اس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے اس کی رضا مندی کو اس کے ماسوا کی رضا مندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد، اس کی محبت، اس کے دیدار کا شوق اور اس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ ان کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں ان کی غذا قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی۔ اور یہ صورت پیرا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا جو ان کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے۔

فائدہ : قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے

بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے ”قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جداگانہ ہے پس جو شخص ان باتوں کے وجہ سے واقف ہو کر دین کے بارے میں کلام کرے گا وہی ٹھیک کہے گا اور اصولِ دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر ان امور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اس کے گرد و پیش منڈلاتی رہے گی اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں :

کلی، مدنی، ناسخ، منسوخ، محکم، تشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب، اضمار، خاص، عام، امر، نہی، وعد، وعید، حدود، احکام، خبر، استفہام، ابہت، حروف مصرف، اعذار، انذار، حجت، احتجاج، مواظظ، امثال اور قسم۔

کلی کی مثال ”وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا“ ہے۔

مدنی کی مثال ہے ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“۔ ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا.....“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا“، یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور یمن بنایا ہے۔

تشابہ کی مثال ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا.....“، کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اس طرح پر ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا“ نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر انہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ“ ہے کہ اس کی تقدیر ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ“ ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“۔ اس میں ”لَا“ معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روز قیامت کی قسم کھائی ہے۔ پس یہ مراد ہوئی ”أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لا موصولہ ہے۔

سبب اور اضمار کی مثال ”وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ“ ہے۔ یعنی اہل قریہ سے دریافت کرو۔

خاص اور عام کی نظیر ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ ہے کہ یہ ندا مسموع کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ تو اس وقت معنی میں یہ ندا عام ہو گئی اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں ان کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

ابہت کی مثال ہے ”إِنَّا أَرْسَلْنَا“ اور ”نَحْنُ قَسَمْنَا“ کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تہم اور ابہت اس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروف مصرف یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں ان کی مثال ہے لفظ ”قَتَلَ“ کہ اس کا اطلاق ”شَرَك“ پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ”حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“۔ معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَةً“ یعنی ”معدرتھم“ اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً ”قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ“ اور اعذار کی مثال ہے ”فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ“۔ یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی۔ اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

باونویں نوع (۵۲) حقیقت اور مجازِ قرآن

حقیقت کی تعریف

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے۔ اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔

قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث

جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ از انجملہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالک بن عبد بنہ والوں میں سے ابن خویز مند نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میلان اس کے لئے تنگ ہو جائے اس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پرستی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف، توکید اور قصص کے دوبارہ لانے میں یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو۔

مجاز کی دو قسمیں

امام عز الدین بن عبد السلام نے اس کے بارے میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے ”محاز الفرسان الی محاز القرآن“ رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول۔ مجاز فی الترتیب : اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں اس کا علاقہ ہے ملا بست۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس امر کی طرف مندر کیا جائے جو اصلہ اس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃ وضع کیا گیا ہے اُس حقیقی ماضع لہ کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے)۔ اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس غیر ماضع لہ کے ساتھ ملا بس (ہمشکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا نُفِثَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“ کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی تملوا آیتیں زیادتی، ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ ”يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ“ اور ”يَا هَـمَّ إِنِّي لِي صَرَّحًا“ میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اسکی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا اس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ان کاموں کے حکم دینے والے تھے ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَاحْلُزُوا فَوْقَهُمْ دَارَ الْبُورِ“ سرخنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ انہی لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا۔ لہذا وہی ان کے وارد دوزخ ہونے کا سبب تھے

اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا“ میں فعل کی نسبت طرف یعنی ”یوم“ کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اسی میں ہوا ہے۔
 ”عَيْشِيَّةٌ رَاحِيَّةٌ“ یعنی ”مَرْضِيَّةٌ“ (پسندیدہ) ”فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ“ یعنی عزم علیہ (اس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا عَزَمْتَ“ اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

۱۔ وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں : اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی۔ یعنی قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا نُفِثَ عَلَيْهِمْ إِيمَانُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“ یا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا“۔

۲۔ وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں : مثلاً ”فَمَا رِيحَتْ تَحَارُثُهُمْ“ یعنی انہوں نے اس میں نفع نہیں پایا اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

۳۔ وہ کہ اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو: خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَمْ أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا“ یعنی ”بُرْهَانًا“ اور ”كَلَامًا أَنَّهُمَا لَطْفِي نَزَاعَةً لِلشَّوَى تَدْعُوهُ“ کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجازاً ہے، حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّى تَصْغَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا“، ”تَوْبَتِي أَكْلَهَا كُلَّ حَبٍ“ اور ”فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ“ کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور ان کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔

مجاز کی دوسری قسم مجازی المفرد ہے : اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے۔ یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ماضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

۱۔ حذف : اور اس کا تفصیلی بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اسی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجازی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

۲۔ زیادتی : اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

۳۔ کل کے اسم کا اطلاق جزئی پر: مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِيْ أَذَانِهِمْ“ یعنی انگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں۔ اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَحْسَانُهُمْ“ یعنی اُن کے چہرے تم کو مبتلائے حیرت کریں گے اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو از سر تا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ اس میں ”شہر“ جو کہ تیس راتوں کا نام ہے اس کو اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے، اس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورہ بالا توجیہ ہی کے ساتھ دیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ، ابن عباس رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیروں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں ”مَنْ شَهِدَ أَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيعَةً وَإِنْ سَافَرَ فِيْ أَثْنَائِهِ“، یعنی جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

۴۔ اسم جز کا اطلاق پوری شے پر : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَسْقِي وَجْهَ رَبِّكَ“ یعنی اُس کی ذات ”فَوَلَّوْا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اس کی طرف پھیرو کیونکہ استقبال قبلہ سیدنے کے ساتھ واجب ہے۔ ”وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ“ اور ”نَّاعِمَةٌ غَامِلَةٌ“ کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔ ”ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ“ اور ”بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ“ یعنی ”قَدَّمْتُمْ“ اور ”كَسَبْتُمْ“ بصیغہ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔ ”فَمِنَ اللَّيْلِ“، ”وَقُرْآنَ الْفَجْرِ“ اور ”وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ اور ”مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ“۔ مثالوں میں قیام، قرأت، رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزء ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”هٰذَا بَالِغُ الْمَكْبَةِ“ یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ : نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہیں

اول: کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”نَا صِبَّةً كَاذِبَةً خَاطِئَةً“ کہ خطا کل کی صفت ہے اور یہاں اس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُّونَ“ اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَلِكُمْ مِنْهُمْ رُغْبًا“ کہ رغب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے۔ اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اس سے کل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابو عبیدہ ؓ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَسِّرْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيْهِ“ کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیزیں بیان کی جائیں گی جس میں ان کو اختلاف تھا۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ“ یعنی کلمہ اور اس کے بعد خود ابو عبیدہ ؓ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں۔ اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے لوگوں کو دعوہ ابول سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا اور یہ بات وعید کا ایک حصہ بھی کہ اس کے ساتھ انہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی، اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زرکشی کہتا ہے: یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ کہا جائے ”وعید تجملہ اُن امور کے ہے جن کا ازسرتا پاترک کر دینا بھی برائیں شمار ہوتا۔ پس اگر اس کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگی؟“ اور ثعلب کے قول کی تائید قولہ تعالیٰ ”فَاِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَقَّعَنَّكَ فَاَلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ“ سے بھی ہوتی ہے۔

۵۔ اسم خاص کا اطلاق عام پر : مثالیہ ”اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ“ یعنی رسلہ۔

۶۔ اسم عام کا اطلاق خاص پر : جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ“ یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا“ ہے۔

۷۔ ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

۸۔ اس کے برعکس : جیسے ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ اَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً“ یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

۹۔ مسبب کا اطلاق سبب پر : جیسے ”يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ اور ”قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ یعنی بارش کہ اس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْجُدُوْنَ لِشَيْءٍ“ یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

۱۰۔ سبب کا اطلاق مسبب پر : جیسے قول تعالیٰ ” مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ “ یعنی اسے ماننا اور اس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ : سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے

مثلاً قول تعالیٰ ” فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ “، ” كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ “ کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدم علیہ السلام کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو سبب کا سبب تھا۔

۱۱۔ ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا : مثلاً ” وَأَتُوا النِّسَامَ أَمْرًا لَّهُمْ “ یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی۔ اور قول تعالیٰ ” فَلَا تَعْصِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ “ یعنی اُن لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قول تعالیٰ ” مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا “ کہ اس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گنہگاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

۱۲۔ ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا : مثلاً ” إِنِّي أَرَأَيْتُمْ أَصْغَرُ حُمْرًا “ یعنی میں نے اپنے تئیں انگوٹھ نہ چوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قول تعالیٰ ” وَلَا يَلْبَسُوا إِلَّا فَاخِرَ مَا كَفَّارًا “ یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنہیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے اور قول تعالیٰ ” حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “ دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا اور مباشرت اسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قول تعالیٰ ” فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ “ اور ” فَبَشِّرْكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ “ کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور حلم۔

۱۳۔ اسم حال کا اطلاق محل پر : جس طرح قول تعالیٰ ” فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “ یعنی جنت میں، کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قول تعالیٰ ” بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ “ یعنی فی اللیل۔ ” إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ “ یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسن رحمہ اللہ کے۔

۱۴۔ تیرہویں نوع کے برعکس : ” فَلْيَذْذُقْ نَادِيَةً “ یعنی اس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر ” يَذْ “ کے ساتھ بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسے ” يَذِيقُ الْمَلِكُ “ اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ۔ مثلاً ” لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا “ یعنی ان کی عقلیں ناکارہ ہیں اور زبانوں کی تعبیر افواه (مہموں) کے ساتھ، جیسے ” وَيَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ “۔ اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح ” وَسَأَلَ الْقُرَيْةَ “ میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قول تعالیٰ ” خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ “ میں جمع ہو گئی ہیں اس لئے کہ زیارت کا لینا بوجہ اس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا اور خود مسجد میں زیارت کا لینا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہوگی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

۱۵۔ ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا : مثلاً ” وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ “ یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور ” وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوِيمٍ “ یعنی اسی کی قوم کی زبان میں۔

۱۶۔ ایک شے کا نام اس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا : مثلاً ” فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ “ حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے دائمی (بلانے والے) کو اس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو رسا کی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قول تعالیٰ ” مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ “ کو پیش کیا ہے یعنی ” مَا دَعَاكَ إِلَى أَنْ لَا تُسْجِدَ “ یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا اور اس طرح پر ” لَا “ زائدہ ہونے کے دعویٰ سے بھی جان بچائی گئی۔

۱۷۔ فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہاً ایسا کر دیا گیا : مثلاً ”حَدَّارُ يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ“ کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی ہے اور اسی لئے جھکی ہے اسے اس وصف سے متصف بنا دیا۔

۱۸۔ فعل کو بولنا۔ اور اس کی مشارفت^۱، مقاربت^۲ اور اس کا ارادہ، مراد لینا : مثلاً ”فَإِذَا بَلَغَ أَحْلَهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ“ یعنی وہ میعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آگئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَبَلَّغْنَ أَحْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ“ میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ ”فَإِذَا جَاءَ أَحْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کا وقت قریب ہو اور اس توجہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آجانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ ”وَلَيْحَسَّ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ.....“ یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وحی لوگوں کی طرف ہے اور خبریں نیست کہ اُن کی طرف یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ ”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا“ یعنی جب کہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ ”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ“ یعنی جبکہ قرأت کا ارادہ کرو تا کہ استعاذہ قرأت کے قبل ہو۔ ”وَمَنْ مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا“ یعنی ہم نے اس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرف فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَبِهِهُ الْمُهْتَدِ“ کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے۔ اور یہ قول بہت پیارا ہے تاکہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحدہ ہو جائیں۔

۱۹۔ قلب : اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے جس طرح ”مَا اَنْ مَفَاتِيحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ“ یعنی لَتَنُوءُ الْعُصْبَةِ بِهَا اور ”لِكُلِّ اَحَدٍ كِتَابٌ“ یعنی ”لِكُلِّ كِتَابٍ اَجَلٌ“، ”وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ“ ہم نے اس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمانہ علی المراضع) ”وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ“ یعنی ”تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ“ اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“ یعنی ”وَإِنْ حُبَّهُ لِلْخَيْرِ“، ”وَإِنْ يُرْذِكْ بِخَيْرٍ“ یعنی ”يُرْذِكُ الْخَيْرِ“، ”فَلَقَلْنِي اِذْ مِنْ رَبِّي كَلِمَاتٍ“ اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی تعلیم حاصل کرنے والے آدم علیہ السلام ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قرأت ”فَلَقَلْنِي اِذْ مِنْ رَبِّي كَلِمَاتٍ“ بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح ”ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ“ فَاَنْظُرْ“ یعنی ”فَاَنْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّى“ اور ”ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى“ یعنی ”تَدَلَّى فَدَنَا“ کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہو اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

۲۰۔ ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا : اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔

ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع

اول : ازاجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو : اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَاتَّهَمُوا عَدُوَّيَّ“ اور اسی وجہ سے اس کو مفرد لایا گیا اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے ”وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ“ یعنی اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے اور ”صُنِعَ اللَّهُ“ یعنی اس کی مصنوع اور ”جَاءَ وَاعْلَى فَمِصْبِهِ بِذِمِّ كَذِبٍ“ یعنی ”تَكْذُوبٍ فِيهِ“ کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔ دوسری : ازاجملہ دوسری بات یہ ہے : کہ بشریہ پر بشری کا اطلاق اور مہوی پر مہوی کا اور مقلوب پر قول کا اطلاق کیا جائے۔

۱۔ فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

۲۔ فعل کے نزدیک ہونا۔

تیسری : یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو : مثلاً "لَيْسَ لِيَوْفَعَهَا كَاذِبَةٌ" یعنی تکذیب۔ "بِأَيْكُمُ الْكَافِرُونَ" یعنی فتنہ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف باز آمد ہے۔

چوتھی : فاعل کا اطلاق مفعول پر : مثلاً "مَاءٌ ذَافِقٌ" یعنی مَذْقُوقٌ اور "لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ" یعنی لَا مَعْصُومَ اور "جَعَلْنَا حَرَماً آمِنًا" یعنی مَأْمُونًا فِيهِ۔ اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے "إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا" یعنی آتیا۔ اور "حِجَابًا مُسْتَوْرًا" یعنی سائرا اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اور اس کے معنی ہیں "مستوراً عَنِ الْعُيُونِ لَا تَجَسُّ بِهِ أَحَدٌ"۔

پانچویں : فَعِيلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی میں : جیسے "وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا"۔

چھٹی : مفرد، ثنی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق : مفرد کے ثنی پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَٰضَوْهُ" یعنی ان دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضا مندیاں باہم لازم و ملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ" یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اس میں۔ استثناء کی گئی ہے اور "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا" اور اس کی دلیل "إِلَّا الْمُصَلِّينَ" کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور ثنی کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ" یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو، وہ اسی قسم سے ہے۔ مثلاً "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے "وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَحْرِجُونَ جِلْدَهُ تَلْبِسُونَ نَهَا"۔ اور خبریں نیست کے زیور (یعنی موتی) دریا سے برآمد ہوتا ہے "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا" یعنی فِي إِحْدَاهُنَّ۔ "نَبِيًّا خَوْفُهُمَا" حالانکہ بھولنے والے صرف یوشع علیہ السلام تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا "إِنِّي نَبِيُّتُ الْخُوتِ" اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ علیہ السلام نے سکوت برتا تھا۔ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ" حالانکہ تعجل تعمیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے "عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْشَيْنِ عَظِيمٍ"۔ الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ "وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ" اس نوع میں سے نہیں ہے اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارے میں فرانے اختلاف کیا ہے (اس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب القاموس میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي وَابْتِئِ الْهَيْهِنَ" بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ علیہ السلام معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریم علیہا السلام بھی۔

اور ثنی کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ" یعنی کرات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرت نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ" کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ" ہے۔ یعنی ارْجِعْنِي (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ "فَنَاطِقُهُمْ بِمِ رَجْعِ الْمُرْسَلُونَ" کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے کیونکہ "ارْجِعِ إِلَيْهِمْ" کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنہ سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور ان کا یہ دستور ہر گز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں۔ اور "فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ" "يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ" یعنی "إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادًّا رَأْتُمْ فِيهَا" بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے شئی پر اطلاق کرنے کی مثال ”قَالَتَا آمِنَا طَائِعِينَ“، ”قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَعِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ“، ”فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَمِّهِ السُّدُسُ“ یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) ”فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا“ یعنی قلباً کُھما۔ ”وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْبِ“ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ“۔

ساتویں : ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر : کیونکہ اس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے۔ مثلاً ”أَتَى أَمْرُ اللَّهِ“ یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قول تعالیٰ ”فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ“ اور ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ“، ”وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ“ ”وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا“ اور ”وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ“۔

اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر : تاکہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا۔ جیسے ”اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ“، ”وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ“ یعنی تکت (انہوں نے پڑھا) ”وَلَقَدْ نَعْلَمُ“ یعنی عَلِمْنَا اور ”قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ“ یعنی عَلِمَ (جان لیا) ”فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ“ یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا)۔ اور ایسے ہی ”فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ“، ”وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا“ یعنی قَالُوا (انہوں نے کہا)۔ اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں۔ جیسے ”وَإِنَّ الَّذِينَ لَوَاقِعُ“ اور ”ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ“۔

آٹھویں : خبر کا اطلاق ہے طلب پر : خواہ وہ طلب امر ہو یا نہی یا دعا۔ اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہوگی اور اب وقوع کے بعد اس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زخمری کہتا ہے ”ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو، صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہو گیا ہے کہ اس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“، ”وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْضِعْنَ“، ”فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ رفع کی قرأت کے اعتبار پر ”وَمَا تُفْقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ“ یعنی تم بجز رضائے الہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو۔ ”لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ یعنی لَا يَمْسُهُ (اُس کو مس نہ کریں) اور ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ“ یعنی لَا تَعْبُدُوا۔ اور اس کی دلیل ہے قول تعالیٰ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“، ”لَا تَتْرِبْ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ ”اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ“۔ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح ”فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا“ یعنی ”يَمُدُّ“ ”اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا“، ”وَلَنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ“ یعنی ”وَنَحْنُ حَامِلُونَ“ کہ اس کی دلیل ہے کہ قول تعالیٰ ”وَأَنَّهُمْ لَكَادِبُونَ“ کیونکہ کذب کا ورد خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ ”فَلْيَصْحَحْكُمْ أَقْلِيلًا وَلْيَكُونُوا كَثِيرًا“۔

الکواشی کا قول ہے کہ ”پہلی آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا بلیغ تر ہے۔ اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً ”إِنْ زُرْتَنَا فَلَنُكَرِمَنَّكَ“ سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں۔ اور ابن عبد السلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کی ایجاب کے لئے ہونا حالت ایجاب میں خیریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں : یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں : جیسے ”يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ“۔ فرا کہتا ہے اس کے معنی ہیں ”قِيَالَهَا حَسْرَةً“ (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے)۔ اور ابن خالویہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب کو آگاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں : یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر قلت کو رکھتے ہیں : جیسے ”وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمِنُونَ“ اور جنت کے غرے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ ”هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ“ بحالیکہ آدمیوں کو رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ ”اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ“،

”ایماناً مَعْدُودَاتٍ“ اور اس آیت میں جمع قلت لائے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرنا ہے اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً ”يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“۔

گیارہویں : یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے : مثلاً ”فَمَنْ حَيَّاهُ مَوْعِظَةً مِّن رَّبِّهِ“ یعنی وعظ۔ اور ”وَأَحْسِنَا بِهِ بَلَدَهُ مَثَلًا“ بعدہ کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے ”فَلَمَّا رَأَى الْمُسْتَسْنَ بِأَرْغَةِ قَالَ هَذَا رَجُلِي“ یعنی شمس یا طالع کو اور ”رَسَمَهُ إِلَهٌ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ“ جو ہری کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنادی گئی اور شریف مرتضیٰ کا قول ہے کہ قول تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ فَلَنَالِكَ خَلْقُهُمْ“ میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اُولَئِكَ اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اس کا ”أَن يُّرْحَمَ“ کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں : مذکر کی تانیث : جیسے ”الَّذِينَ يَرْتُؤْنَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا“ کہ یہاں فردوس کو مونث بنادیا۔ حالانکہ وہ مذکر ہے اور اسے جنت کے معنی پر محمول کر کے ایسا کیا گیا۔ ”مَنْ حَيَّاهُ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا“ اس میں عشر کو مونث بنادیا اس حیثیت سے کہ حرف ہا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے)۔ اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنت کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا (یعنی اس میں تانیث آگئی)۔ پھر دوسرے قول یہ ہے کہ مرعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے اور حسنة (نیکی) کی مثال حسنة (نیکی) ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس جگہ تقدیر کا کلام ”فَلَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ أَمْثَالِهَا“ ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے اس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکرہ اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔

تیرہویں : تغلیب : یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے۔ اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرئ لفظ کا مرئ اور رائج دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے مثلاً قول تعالیٰ ”وَكُنْتُمْ مِنَ الْغَابِرِينَ“، ”إِلَّا امْرَأَتُهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ“ بحالیکہ اس کی اصل ”مِنَ الْغَابِرَاتِ وَالْغَابِرَاتِ“ تھی۔ پھر حکم تغلیب مونث کو مؤنثہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ ”بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُخَالِفُونَ“ اس آیت میں اَنْتُمْ کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تَخَالِفُونَ میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تالائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) پر یالانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ ”قَالَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ“ کہ اگرچہ اس میں مَنْ تَبِعَكَ ضمیر غائب کا خواہاں تھا لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا بانی میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔ ”وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ“ میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا اس لئے کہ یہاں وہ مانا کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔

پھر دوسری آیت میں اس کی تعبیر لفظ مَنْ کے ساتھ کی گئی ہے تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ ”لِنُخْرِجَكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَوْمِنَا لَوْ لَعُودُوا فِي مِلَّتِنَا“ کہ اس میں شعیب علیہ السلام کو ملعونوں میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔ پھر عود کی کیا وجہ تھی۔ اور ایسے ہی قول تعالیٰ ”إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ“ میں بھی یہی ہوا ہے۔ ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْنُ الْإِسْ“ کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا کیونکہ وہ (پہلے) انہی میں شامل تھا۔ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم بِغُلُوبِهِمْ“ یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ ابن الشری کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اس کے دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔ ”مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ“ یعنی شورا اور شیریں حالانکہ ”مَرَجَ“ کا لفظ

دریائے شور کے لئے خاص ہے اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔ ”وَلِكُلِّ دَرَجَتٍ“ یعنی مؤنثین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درجات کا لفظ مستعمل ہیں مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کر لیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے، تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ استعمال مآ وضع لہ میں نہیں ہوتا۔ دیکھو ”قانتین“ کا لفظ اُن ذکر کے لئے کہ موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں لہذا اس کا ذکر اور انات دونوں پر اطلاق کرنا اس کا غیر مآضع لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔

چودھویں : حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں : جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں : غیر و بوب کے لئے صیغہ افعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعّل کا استعمال : اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے، ادوات تمنی، ترجی اور ندا کا استعمال، ان امور کے غیر (ماسوا) امور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئے گا۔

سولہویں : تضمین : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین، اس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اس کے فعل کی عادت اس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولی کون سی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحو یوں ہیں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قائل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ”عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عَبْدُ اللَّهِ“ کہ يَشْرَبُ کا تعدیہ حرف من کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہاں اس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یردی اور یلند کے معنی کو متضمن ہے اور یا حرف با کو من کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ ”أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ“ میں الرفث بجز اس کے کہ معنی انضا کا متضمن ہو اور کسی طرح الٰہی کے ساتھ متعدی نہیں ہو سکتا۔ ”هَلْ لَّكَ إِلَيَّ أَنْ تَرْجِي“ اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ ادْعُوک کے معنی کو متضمن ہو۔ ”يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ“ عن کے ساتھ بوجہ تضمین معنی غفوا اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قول تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ“ اس میں حَقِيقٌ حریص کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا مھوق اور اس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی۔ لہذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل : چھ نوعوں کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف

وہ چھ نوعیں حسب ذیل ہیں۔

- ۱۔ حذف : یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے انکار کیا ہے کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے کہ مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخل مجاز نہیں ہوتا۔

فراء کے ہاں حذف میں چار قسمیں : فراء کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم : پر لفظ اور اس کے معنی کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے ”وَسُقِلَ الْقَرْيَةُ“ یعنی اہلہا۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔

دوسری قسم : حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ یعنی فَأَقْطَرُ فَعِدَّةٌ۔

تیسری قسم : حذف کی وہ ہے کہ باعتبار عادت اس پر وقوف حاصل ہوتا ہے، شرعاً نہیں۔ جیسے ”إِضْرِبْ بَعْضَكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ“ یعنی فَضْرَبَهُ۔

چوتھی قسم : حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے ”فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ“ دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریل) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھالی تھی اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجانی کی رائے

زنجانیؒ اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ ”حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جب کہ کوئی حکم بدل گیا ہو ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتداء کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی نہیں ہوتا۔

قزوینی کا قول

قزوینیؒ نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ ”جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا۔ جیسے ”وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ“ اور ”كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً ”أَوْ كَصَيْبٍ“ اور ”فِيمَا رَحِمَةً“۔

۲۔ تاکید : بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشیؒ کا قول ہے اور اس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ ”جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو رد رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا کیونکہ وہ لفظ بھی اول کی مانند ہے۔

۳۔ تشبیہ : ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانیؒ معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔

شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

۴۔ کنایہ : اور اس کے بارے میں چار مذاہب ہیں۔

اول : یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے موضح لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرے۔

دوم : یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم : یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں لیکن کنایہ میں اس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چہارم : چوتھا مذاہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے، یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اس سے لازم معنی بھی مراد ہوں تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطہ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اس کا استعمال غیر موضح لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی، موضح لہ میں غیر موضح لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتبار سے اس لفظ کے ساتھ اس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

۵۔ تقدیم اور تاخیر : ایک گروہ نے اس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ جس چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے اس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا۔ اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول سے مؤخر لانا۔ دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ مجاز نام ہے موضح لہ کے اس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہو۔

۶۔ التفات : شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے ”میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔ میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔“

فصل : موضوعات شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی

موضوعات شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل : حقیقت اور مجاز کے مابین (درمیانی) واسطہ

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز۔ بلکہ ان دونوں کے بین بین۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کی ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے

مثلاً : ”وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَاللّٰهُ“ اور ”حَزَّاءٌ سَيِّفَةٌ سَيِّفَةٌ مِّثْلُهَا“ کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطے مابین الحقیقت والجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ماضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہذا یہ حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ ما استعمال فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعہ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق ما استعمال فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ : مجاز کی اقسام میں ایک قسم مجاز الجاز کی بھی بیان ہوئی ہے

اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے اور پھر اس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : ”وَلٰكِنْ لَا تُؤَا عِدُوْهُنَّ سِرًّا“ کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کی وطمی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطمی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔ اور وطمی کے ساتھ مجاز عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطمی کا سبب ہے۔ لہذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے اور دوسرے کو سمیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں ”لَا تُؤَا عِدُوْهُنَّ عَقْدًا نِّكَاحًا“ یعنی ان کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ : ”وَمَنْ يُكْفَرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ“ بھی ہے کیونکہ مومن کا قول : ”لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ“ اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے اور اس مجاز کا علاقہ سمیت کیونکہ تو حید کا زبانی اقرار دل سے اقرار تو حید کرنے کا سبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ : ”اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے سم نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو آگاتا ہے اور اسی کھیتی کی پیداوار روٹی سے سوت کا آگاتا ہے پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے۔ پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

ترپین ویں نوع (۵۳) قرآن کی تشبیہ اور اس کے استعارات

تشبیہ کی تعریف

تشبیہ بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرداً پنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ ”اگر کوئی تشبیہ کو کلام عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے“۔ ابو القاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکا کی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں بیان کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصحٰی کہتا ہے: ”تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے“۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے: ”مکسی صاحب وصف کے ساتھ اس کے وصف میں ایک شے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے“۔

بعض مخصوص کا قول ہے کہ ”مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اس شے کو مخفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جائے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے“۔ اور کہا گیا ہے کہ ”اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے“۔

ادوات تشبیہ

ادوات تشبیہ حروف، اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف، مثلاً کَرَمًا اور کَانَ جیسے ”كَانَهُ دَعْوَى الشَّيَاطِينِ“ اسماء میں سے امثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے: ”مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ“ اور افعال کی مثالیں یہ ہیں: ”يُحْسِبُهُ الظُّلُمَاتُ مَاءً“ اور ”يُحِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْمَعُ“۔

کتاب تلخیص میں سکا کی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا“ اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”حَسِبْتُ زَيْدًا أَسَدًا“ اور ایک جماعت کہ از انجملہ طبی بھی ہے۔ اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں: ”ان کی مجر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دوری میں حالی تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ ادوات تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر ان کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں : تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے

اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے : کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشتبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ“

اور ”كَأَنَّهُمْ أَخْبَارُ نَحْلٍ مُّتَعَبٍ“ طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْهُ ۖ بَعْدَ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً“ اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوة میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارة کے مابین واقع ہوئی ہے اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔ تیسری قسم کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَعَمَادٍ ۖ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ“ اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل مستفاد ہے جس سے اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی سلتزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے۔ حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔ اور قول تعالیٰ: ”هَنَّا لِيَأْسَ ۖ لَكُمْ وَانْتُمْ لِيَأْسَ ۖ لَهَنَّا“ کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔

وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں

تشبیہ کی دوسری تقسیم اس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ تشبیہ کا استزاع کئی ایسے امور سے کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کئے گئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”كَمَثَلِ الْخَمَارِ يَسْجَلُ ۖ سَافِرًا“ یہ کہ تشبیہ ہمارے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اس سے نفع اٹھانے سے محروم ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاتِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ ۖ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهُمْ ۖ إِذِ انزَلْنَاهُمْ نَارَ الْكَلْبِ ۖ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَفْعَلُونَ شَهِيدًا“ اس آیت میں دس جملے ہیں اور ان سبھوں سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ مختل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اس کے جلد تر گزر جانے، اس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اس پر فریفتہ ہونے کے بارے میں اس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔ اور اس نے انواع و اقسام کی جڑی بوٹیاں اُگا کیں۔ اپنی آرائش اور گلکاری سے روئے زمین کو جملہ فاخر پہننے والی لہن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دنیا اس دنیا کی طرف مائل ہوئے اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو کیا ایک خدا تعالیٰ کا عذاب اس پر نازل ہوا اور اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے: ”دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضمر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔ امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹی میں روکنا چاہو اور اس میں بند کرو تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا، بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ“ اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے نور کو جسے وہ مؤمن کے قلب میں ڈالتا ہے ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکاۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ نہیں ہوتا اور اس کا بغیر منفذ ہونا اس واسطے ہے تاکہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دونوں کناروں (صبح و شام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں پڑتا ہے بلکہ اس پر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ اور خدا نے مؤمن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔ پھر اس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں۔ ایک مثال ہے: ”كَسْرَابٍ ۖ بِقِيَعَةٍ“ اور دوسری مثال ہے ”كَظَلَمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِيِّ“ اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری قسم کی کئی قسمیں

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے۔

محسوس چیز کو غیر محسوس سے تشبیہ دینا

ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا۔ اس بارے میں نفیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”طَلَعُوا نَهَارًا مِّنَ الشَّيَاطِينِ“ چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گواہوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کرہیہ المنتظر اور خوفناک صورت ہوگا۔ لہذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلا شک و شبہ بُری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ مِّمَّنْ يَلْبِقُهُ يَحْسَبُهُ الظَّمْأُ مَاءً“ کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی تو ہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے

مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ نَفَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ“ اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اُونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے

مثلاً: ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“ اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق بنایا جائے۔

پنجم صفت میں غیر قوی چیز کو قوی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا

جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی ہے۔ مثلاً ”وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ“ اور اس میں جو امر مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے وہ عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھر کم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو بار برداری اور تھوڑی سی مسافت میں دُور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورہ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

تشبیہ کی مزید تقسیم

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے مؤکدا اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ مؤکدہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَهِيَ تَمْرٌ مِّمَّا السَّحَابِ“ یعنی ”مِثْلُ مَرِّ السَّحَابِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ“

اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں ادات تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ ملینے سے کیونکہ اس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ : تشبیہ کے ادات (حروف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ

اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اس کا دخول مشبہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا“ کہ اصل میں اس کو ”إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ“ کہنا چاہئے کیونکہ کلام ہر با کے بارے میں ہو رہا ہے نہ کہ بیع کے بارے میں مگر عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ“ کہ ظاہر میں اس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ زوئے سخن ان بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔

پس یہاں ان لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا، جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنالیا تھا اور ان کی تردید بھی انہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے اور کسی حالت میں وضوح حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے۔ مثلاً ”وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى“ اس صورت میں اصل سے عدول کرنے کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی ”وَلَيْسَ الذِّكْرُ الَّذِي طَلَبْتُ كَالْأُنْثَى وَهَبْتُ“ ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصل مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل ”إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى“ آیا ہے۔ اور کبھی حرف تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ.....“ یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰ علیہ السلام کے مخاطب لوگوں کی اس وقت تھی جبکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ : مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ

مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (ذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا ”حَصَى كَالْيَقُوتِ“ یا قوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں ”يَقُوت كَالزَّجَاجِ“ کاچ کا ایسا یا قوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ ”يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ“ یعنی نزول میں نہ کہ علو میں ”أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ“ یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم ان کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِهَا“ میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرما دیا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز تھی ہی نہیں جس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی۔

فائدہ : قرآن میں واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے

ابن ابی الاصحح کہتا ہے: ”قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی بلکہ اس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔“

فصل : استعارہ کی تعریف

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی۔ پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو چیز کے اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو اور صحیح تر قول اس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے۔ اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہذا تمہارے قول میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا ان دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہو سکے جس طرح کہ حیوان کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجاز عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔

اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اس وقت تک نہیں کہا جاسکتا جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص ماضع لہ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ جزو تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجر د اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں اس واسطے کہ اس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی اس کی دلیل اعلام منقولہ ہیں کہ اس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا لہذا اب غیر از اس اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حصول مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہیں۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ“ کہ اس کی حقیقت ”وَإِنَّهُ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ“ تھی۔ چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشوونما ہوتا ہے اسی طرح ماں اولاد کے نشوونما پانے کی جگہ ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مرئی (دکھائی دینے والی) نہیں اس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مرئی ہو جائے اور اس طرح سننے والا سماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے اور یہ بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے قولہ تعالیٰ ”وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ“ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہذا ذل کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے جَنَاح کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس استعارہ کی قریب تر تقدیر ہے ”وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ“ یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا اور یہاں مستعار کی حکمت یہ ہے کہ ناقابل دید چیز کو نمایاں اور پیش نظر کر دیا جائے تاکہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو۔

چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے۔ اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازو (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا“ کہ اس کی حقیقت ”وَفَجَّرْنَا عُيُونُ الْأَرْضِ“ ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کر دی جاتی تو اس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع : استعارہ کے تین ارکان ہیں

(۱) مستعار : یہ مشبہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ : یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ : اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ کی قسمیں بکثرت ہیں۔ چنانچہ وہ انہی مذکورہ بالا ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں

اول : محسوس کے لئے محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے : مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا“ اس میں مستعار منہ نثار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہونا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے ابلغ ہے کہ بجائے اس کے ”اشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ“ کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَوَرَّكُنَا بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ“ بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہذا یہ لفظ بطریق استعارہ ان لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ“ پوچھنے کے وقت افق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلتا مستعار لیا گیا۔ کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تتابع (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دوم : عقلی وجہ سے کسی محسوس شے کا استعارہ : ابن ابی الاصح کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآيَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ“ اس مقام پر مستعار منہ لفظ نسلخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لیل کے مکان سے ضوء کا کشف۔ یہ دونوں امور حسی ہیں اور جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتیب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً ”گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتیب کھال اتارنے پر ہے“۔ پس اسی طرح رات کی جگہ روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتیب ایک عقلی امر ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا“ کہ حصید (کاٹنا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم : استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی : ابن ابی الاصح اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا“ کہ اس میں مستعار منہ ”رقاد“ یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام امور داخلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ“ اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غَضَب۔

چہارم : معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے : مثلاً ”مَسْتَهُمُ الْبَاسَاءُ وَالضَّرَاءُ“ کہ اس جگہ لفظ ”مَسْ“ مستعار لیا گیا حالانکہ اس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لہذا قولہ تعالیٰ ”بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَلْمُغَةً“ کہ اس مثال میں ”قذف“ اور ”دفع“ دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں۔ پھر ان دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول میں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ ”ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحُبْلِ مِنَ النَّاسِ“ یہاں پر حبل (رسی)

جو کہ ایک محسوس شے ہے عہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔ قولہ تعالیٰ ”فَاصْذَعْ بِمَا تُؤْمَرُ“ اس مقام پر صدع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہے اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فَاصْذَعْ بَلِّغْ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صدع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھائی اور اس مقام پر صدع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ ”وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ“ کے بارے میں راغب نے کہا ہے۔

”چونکہ ذل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رتبہ بناتی ہے۔“ اس واسطے یہاں پر وہ ذل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”يَخْوَضُونَ فِيْ اَيَاتِنَا - فَيَبْذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ - اَقْسَمَ اَسْسَ بَنِيَانَهُ عَلٰى تَقْوٰى وَيَتَّقُوْنَهَا عِوَجًا - لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ - فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا - فَيُكَلِّ وَادٍ يَّهْمُونَ“ اور ”وَلَا تَحْمِلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلَى عُنُقِكَ“ یہ سب اسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم : محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے : اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ“ کہ یہاں پر ”طغيا“ سے مستعار منہ ہے۔ ”تکبر“ اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت۔ وہ ہے حسی۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْطِ“ اور ”وَجَعَلْنَا آيَةً النَّهَارِ مِبْصَرَةً“۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو۔ مثلاً ”يَحْبِلُ مِنَ اللّٰهِ“ کی آیت۔ اور ”مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ“ اور ”فَيُكَلِّ وَادٍ“ وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے ”تَبْنِيْ“ اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے۔ مثلاً ”مَا لَلْقَطَةُ اِلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ غَدُوًّا“ کہ اس میں القاطہ پر عداوت اور وزن کے ترتیب کی تشبیہ اسی القاطہ کی علت غائی کے اس پر مرتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ بہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

استعارہ کی ایک اور تقسیم

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرثعہ، مجردہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے :

اول یعنی مرثعہ بلیغ ترین قسم ہے : اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً ”اَوَلَيْكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوْا الضَّلٰلَةَ بِالْهٰدٰى فَمَا رِيْحَتْ تَحَارُثُهُمْ“ یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتَرٰوْا کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اس کو اسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔

دوم یعنی مجردہ : وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً ”فَاَذَا فَهٰا اللّٰهُ لِيَّاسَ السُّجُوْعِ وَالْخَوْفِ“ یہاں جوع (بھوک) کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقَةُ (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لہ کے حسب حال شے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم ”فَاَذَا فَهٰا“ کی جگہ ”فَكَسَاهَا“ کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اِذَاقَةُ کے لفظ میں باطنی طور پر دھکا کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجریدی زیادہ بلیغ ہے اور اسی کو وارد کیا۔

سوم۔ یعنی استعارہ مطلق : وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

استعارہ کی چوتھی تقسیم

پہرا ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم، تحقیقی، تجزیلی، مبنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے :

قسم اول یعنی تحقیقی : وہ ہے کہ اس کے معنی از روئے حس متحقق ہوں۔ مثلاً ”فَإِذَا فَهَّمَا اللَّهَ“ یا از روئے عقل اس کے معنی ثابت ہوتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُم نُورًا مَّيِّتًا“ یعنی بیان واضح اور حجت لائح ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم تجزیلی : یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح نہ کریں اور اس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس طرح کی تشبیہ مضر کو استعارہ بالکنایہ اور کنیٰ عنہا کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اس پر اس کے خواص کے ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارہ تصریح کو رکھا جاتا ہے۔ اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کر دینا استعارہ تجزیلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اسی کے ذریعہ مشبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ“ اس میں عہد کی تشبیہ جبل (رستی) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالصریح نہیں کیا لیکن لفظ ”نقض“ (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے۔ مشبہ بہ جبل پر دلالت کرنے کے لئے ثبت کر دیا۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْتًا“ میں مشبہ بہ ”نار“ کا ذکر لپیٹ دیا اور اس پر اسی کے لازم معنی اشتعال کے ذریعہ دلالت پیدا کی۔ قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا فَهَّمَا اللَّهَ“ میں اس شے کو جو کہ نقصان اور دکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اس پر اذاقت (دکھانے) کے معنی واقع کئے ”حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ“ اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اس کے لئے ختم کا لفظ ثبت کیا ”جَذَارٌ يُرِيدُ أَنْ يُنْقَضَ“ زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اس کے لئے ارادہ کا لفظ ثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریح کی مثال ہے۔ بیت کریمہ ”مَسْتَهْمُ الْبَاسَاءِ“ اور ”مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْفِدِنَا“

استعارہ کی پانچویں تقسیم

ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے :

(۱) وفاقیہ : یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی شے میں ممکن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ“ یعنی ”صَاحِبًا فَهَدَيْنَاهُ“ وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت کی یہاں پر اَحْيَاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شے کو اس ہدایت سے جو کہ دلالت ”عَلَى مَا يُؤْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ“ کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔ اور اَحْيَاء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ ان کا اجتماع ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے۔

(۲) عنادیہ : اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو۔ مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شے ہو سکے۔

(۳) تہگمہ، تلمیحیہ: استعارہ عنادیہ کی قسم سے دو اور قسمیں تہگمہ اور تلمیحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے۔ جیسے قول تعالیٰ ”فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“ یعنی ان کو دکھ دینے والے عذاب سے ڈر لاؤ۔ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انداز (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اس کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے۔ مثلاً ”إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ“ اور مراد یہ ہے کہ ”تو گمراہ احق ہے“۔ بسبیل حقارت اور ”دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ“۔

(۴) تمثیلیہ

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے متزع (نکالی گئی) ہوتی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا“ کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکلیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہوئے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ: گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے

مثلاً ”قَوْلًا قَوَّارًا مِنْ فُضَّةٍ“ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے، بلکہ وہ صفائی میں شیشہ کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہم رنگ ہیں۔ اور قول تعالیٰ ”فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ“ میں صب کنایہ ہے دوام (نیچنگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے۔ لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کو دائمی دکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار

ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے۔ اس لئے استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارے میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکی ”بھی اسی رائے پر جتے ہوئے ہیں اور طرطوشی نے کہا ہے کہ ”اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز ہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ ”إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ“ ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خداوند کا وصف عقل کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم: استعارہ، تشبیہ اور کنایہ سے بلیغ تر ہے اور استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے

پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلیغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اس سے بھی بڑھ کر بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے بلیغ ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت بلیغ ہے جیسا کہ کتاب عروض الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے جیسا کہ کتاب کشف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکنیہ کا رتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طبیبی نے کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ استعارہ مکنیہ مجاز عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارہ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخیلیہ استعارہ تحقیقیہ سے بلیغ ہوتا ہے۔ بلیغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ : استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق

ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال ”زَیْدٌ اَسَدٌ“ ہے۔ زختری نے قولہ تعالیٰ ”صَمَّ بُکْمٌ عُمٰی“ کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ ”آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اس کو استعارہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا؟“ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جزیں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر کر رکھا گیا ہو اور اس سے خالی ہونے والا کلام اگر اس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُر گو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے۔ اور سکا کی نے اس بات کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں ”زَیْدٌ اَسَدٌ“ کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہو سکتا۔ اور کتاب لایضاح کے مولف نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروض الافراح میں آیا ہے: ”ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے۔ بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب فہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اس وقت اسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اس کو اس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے۔ مثلاً ”زَیْدٌ اَسَدٌ“ کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اس کی حقیقت کے ارادے سے پھیر رہا ہے۔

صاحب عروض الافراح کہتا ہے اور ”زَیْدٌ اَسَدٌ“ کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے۔

اب اس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی۔ یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف لے جاتا اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرف تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اس کو استعمال کر لیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ۔ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ”استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اس کے اندر حرف تشبیہ کی تقدیر و انہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اس میں حرف تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔“

چون ویں نوع (۵۴) قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضیں

منجملہ انواع بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دونوں میں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

کنایہ کی تعریف

علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ”کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو۔“
اھر طیبی کہتا ہے: ”کنایہ اس کا نام ہے کہ شے کی تصریح کو اس کے مساوی فی الزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اس شے سے لزوم کی جانب منتقل ہو رہے۔“

بعض علماء کا قرآن میں کنایہ سے انکار

جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اس کے وقوع کا بھی اس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

کنایہ کے اسباب

پہلا سبب: کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ“ یہاں نفس واحدہ سے آدم علیہ السلام کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب: یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے۔ مثلاً ”إِنَّ هَذَا أَحَبُّ لِي تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَفْعَةً“ (بھینٹ) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا۔ کیونکہ اس بارے میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور ان کا نام نہیں اچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو ان کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور ان کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصلاً نے بی بی مریم علیہا السلام کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا۔ اس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریم علیہا السلام کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریم علیہا السلام کی صفت تھی۔ بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے باپ تو تھے ہی نہیں، جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہذا ماں کی جانب اُن کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریم علیہا السلام کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب: یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اسی طرح کی چیز ہو جس کا ذکر بُرا شمار ہوتا ہے۔ لہذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامت، مباشرہ، افشاء، رفت، دخول اور سر (قولہ تعالیٰ) ”وَلَكِنْ لَا تَوَاعِلُوا عَنْهُنَّ سِرًّا“ میں اور غشیان

(قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا تَغَشَّاهَا" میں) کے ساتھ کنایہ بیان فرمایا۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اسی راوی نے ابن عباس ؓ سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: "اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایہ بیان کیا کرتا ہے اور یہ رفٹ جماع کے معنی میں ہے"۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَرَأَوْهُ الْبَتَّىٰ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ" میں طلب جماع کے لئے لفظ مرادوت کے ساتھ کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول "مَنْ لَبَسَ لَبَاسَ لَهْمٍ" میں جماع یا بنگلیہ ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" میں مباشرت کے لئے لفظ حرت کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایہ غلط کا لفظ ارشاد کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ" میں آیا ہے اور اس کی اصل قابل اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے "أَكَلَ طَعَامًا" کے ساتھ کنایہ کیا۔ چنانچہ مریم علیہا السلام اور ان کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے: "كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ" اور سرین پینے کے لئے اوبار کا لفظ کنایہ استعمال کیا۔ جیسا کہ فرمایا: "يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ"۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے۔ اس نے کہا: "إِسْتَاهُمْ" اپنے چوتروں کو پینے ہیں مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ "وَالْبَتَّىٰ أَحْصَسَتْ فَرْجَهَا" کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کا بالصراحت بیان کیا ہے؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قیص (کرتہ) کا شکاف ملا ہے اور حفاظت چاکہ دامان کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہذا اس کے کپڑے ظاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلتی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَيَسَابِكُ فَطْهَرُ" اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام کی پھونک بی بی مریم علیہا السلام کی شرمگاہ میں پڑی۔ کیونکہ جبرائیل علیہ السلام نے تو صرف ان کے کرتہ کے گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِنَّ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِنَّ يَغْفِرْنَ بَيْنَ يَدَيْهِنَّ وَأَرْجُلُهُنَّ" بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت مذکورہ سابق مجاز الجواز کے طور پر کنایہ درکنایہ ہے۔

چوتھا سبب : بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "أَوْ مَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ" اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشوونما پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور خدا تعالیٰ یہاں پر الْبَسَاءَ کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوتَتَانِ" خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب : اختصار کا قصد ہے : مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ" ، "فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا" پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لاسکیں۔

چھٹا سبب : یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "بَيِّنْ يَدَايَ لَهَبٍ" یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ "حَالَةَ الْحَطَبِ فِي جَيْدِهَا حَتْلٌ" یعنی لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بننا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔

کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع

بدالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے: "صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے، موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے، یا مدح، ذم، اختصار، پردہ پوشی، نگہداشت، تنبیہ اور الفاظ کے قصد سے یاد دہانی کی تعبیر آسان بات سے اور بُرے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زخمریؒ نے کنایہ کی

ایک عجیب و غریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عہد اقصاء کیا جائے۔ جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی“ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ لہذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَالْاَرْضُ جَمِیْعًا قَبَضَتْهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوٰیٰتٌ بِیَمِیْنِهِ“ خدا تعالیٰ کی عظمت و جلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمن کے لفظوں سے حقیقتاً مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب : (ذیل) ارداف

بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اس کے بیان میں کام لے بلکہ اس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَضٰی الْاَمْرُ“ اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اس نے نجات پائی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والے کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کا لازم لیتا ہے کہ اس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو۔ لہذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اس کی قوت و طاقت پر دلالت کرتا ہے۔

پھر اس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَأَسْتَوَتْ عَلٰی الْخُودِیِّ“ میں حقیقت ہے۔ جَلَسَتْ یعنی نوح کی کشتی کو جو دی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ ”فِيْهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ“ میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور انکے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں۔ اس سے عدول کر کے یہ لفظ ”قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ“ کا استعمال کیا۔ کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ یہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرنے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے اور قولہ تعالیٰ ”لِيَجْزِيَ الَّذِیْنَ اَسَاؤْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰی“ بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اس میں جملہ ثانیہ کی طرح ”بِالسُّوْءِ“ کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی۔ تاہم اس سے عدول کر کے براہ ادب ”بِمَا عَمِلُوْا“ کہا اور نہ سُوء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل : کنایہ اور تعریض میں فرق

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے کے قریب ہی قریب ہیں۔ زبختری کہتا ہے: ”ایک شے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔“

ابن اثیر کہتا ہے: ”کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسے معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے ”وَاللّٰہُ اِنِّیْ مُسْحَجٌ“ پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین کنایہ والتعریض میں لکھتا ہے: ”کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اس سے اس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہذا اس حقیقت سے کہ لفظ کا استعمال اسی کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہوگا۔ اور کبھی اس سے معنی کو مراد نہیں لیا جاتا بلکہ طرہ کے واسطے سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثالوں میں سے ایک مثال قول تعالیٰ ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا“ ہے کہ اس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اس میں وارد ہوں گے اور اس کی پتلیں میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا“ کہ یہاں ابراہیم علیہ السلام نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو ان کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی، تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیم علیہ السلام کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ ان کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے۔ حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

تعریض کی تعریف اور وجہ تسمیہ

سکا کی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا سوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے ”نَظَرُ الْیَہِ بِعَرَضٍ وَجْہِہ“ یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنایہ یا پہلو) سے اس کی طرف دیکھا۔

طیبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے ”وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تاکہ ان کی قدر و منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترم رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَمَا لَیْ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ“ یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قول تعالیٰ: ”اِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ“ پھر اسی طرح قول تعالیٰ ”اَتَنْحَدُّ مِنْ دُونِہِ الْاَہَۃَ“ بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اسے قول باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ ذات پاک کے لئے منظوری ہے۔ اور یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج ادغان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَلَیْسَ اَشْرَکُکَ لَیَحْضُرَنَّ عَمَلُکَ“ اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد ان کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں۔ اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے اور یازم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں۔

جیسے قولہ تعالیٰ: ”اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اَوْ لَوْ اِلَّا لُبَابٍ“ کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریف ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توہین کے واسطے تعریف کی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِاَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“ کہ اس بات کا سوال اُس قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

تعریف کی دو قسمیں

اور سبکی کا بیان کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریف کی وہ ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریف کے اسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا“۔

پچپن ویں نوع (۵۵) حصر اور اختصاص

حصر یا قصر کی تعریف

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو قسمیں ہیں :

ایک قصر الموصوف علی الصفة

دوسری قصر الصفة علی الموصوف : اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفة حقیقی : کی مثال جیسے ”ما زید الا کتاب“ یعنی زید کے لئے سوائے کتاب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں، اس قسم کا قصر پایا نہیں جاسکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تا کہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکل نفی ہو سکے ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت پر اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفة مجازی : کی مثال ہے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصود ہیں اس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت ﷺ کی نسبت مستبعد سمجھا ہے، بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفة علی الموصوف حقیقی : کی مثال ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“۔

قصر الصفة علی الموصوف مجازی : کی مثال ہے ”قُلْ لَا أَحَدٌ فِيمَا أَوْحَى إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ.....“۔ بنابر اس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر بغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت ان کی عادت تھی اور یہ آیت ان کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اُس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا۔ پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرنا کہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں :

(۱) قصر افراد

(۲) قصر قلب

(۳) قصر تعین

اول قسم کا خطاب : اس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو۔ جیسے ”إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ اُن لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب : اس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ تکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے ”رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَیُمِیْتُ“ کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے نبی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ کہ خدا کو۔ ”أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ“ کا خطاب اُن منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ کہ اپنے کو۔ اور ”أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“ کا خطاب اُن یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب : اُس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل : حصر کے طریق

حصر کے طریق بہت ہیں۔

(۱) نفی اور استثناء : خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ۔ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ۔ جیسے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“، ”مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ“، ”مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ“ اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء میں ضروری ہے کہ نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو، پس اس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ صناعی۔ اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے ”مَا قَامَ إِلَّا زَيْدٌ“ یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید۔ اور ”مَا أَكَلْتُ إِلَّا تَمْرًا“ یعنی نہیں کھا یا میں نے کوئی ماکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو۔ پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب الا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اس کے ماسوا کو انتفا کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نامعلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ خطاب ہے صحابہ کی طرف سے حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کو مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے۔ پس جس نے رسول کی وفات کو مستبعد خیال کیا اس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا : جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے۔ بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے۔ لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے انہی میں ابو حیان بھی ہے۔

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے۔ منجملہ اس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے ”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ زہر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میتہ کو۔ اور چونکہ قراءۃ رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنَّ اثبات کے واسطے ہے اور منافی کے واسطے۔ پس ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں ما نافیہ نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ اِنْ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے ہے۔ پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا۔ یہ قول سکا کی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل ”اِنْ زَيْدًا لَقَائِمٌ“ بھی حصر کے لئے ہو۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکا کی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قَالَ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ“، ”قَالَ اِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ“، ”قُلْ اِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي“۔ پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اسی وقت ہو سکتی ہے جو اِنَّمَا حصر کے لئے ہو۔ اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اُس کو نہیں لاسکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لاسکتا ہے اور میں اس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ کا ”وَلَمَنْ اَنْتَصِرْ بَعْدَ ظَلْمِهِ فَاولئك مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ“، ”اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ“، ”مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ“، ”اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَاذِنُوكَ وَهُمْ اَغْنِيَاءُ“، ”وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بَآيَةً قَالُوا لَا تَلَوْا احْتِشِبْهَا“۔ قُلْ اِنَّمَا اتَّبَعُ مَا يوحى الی من ربی“، ”وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ“۔ ان آیتوں اور ان کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدون حصر کے درست نہیں ہو سکتے۔ اور اِنَّمَا کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے ”اِنَّمَا يَنْذَرُكُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ“۔

(۳) اِنَّمَا بالفتح : زخشریٰ اور بیضاویؒ نے اِنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت ”اِنَّمَا يُوحِى اِلَیَّ اِنَّمَا اِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَّاحِدٌ“ کے تحت میں کہا ہے کہ اِنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کے کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے ”اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ“ اور اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ ”اِنَّمَا يُوحِى اِلَیَّ“ مع اپنے فاعل کے بمنزلہ اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ کے ہے اور اِنَّمَا اِلَهُكُمْ اِلَهٌ بمنزلہ اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ کے ہے۔ اور اُن دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصیٰ القریشیہ تصریح کی ہے کہ اِنَّمَا حصر کے لئے ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اِنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ اِنَّمَا بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوئی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابو حیان نے زخشریٰ پر بایں طور رد کیا ہے کہ اِنَّمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یا بسل کے ساتھ : اہل بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدینؒ نے اس میں نزاع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے۔ جیسے زید شاعر لا کتاب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اُسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بسل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہوتا۔

(۵) معمول کی تقدیم : جیسے ”إِنَّاكَ نَعْبُدُ - لِأَلٰهِي اللَّهِ تَحْشَرُونَ“۔ اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسل کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل : جیسے ”فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ“ یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“، ”إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَقْصُ الْحَقُّ“، ”إِنْ شَأْنُكَ هُوَ الْآخِرُ“۔ ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے مسند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے۔ اور سہیلی اس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں لائی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں

لائی گئی جیسے ”وانہ خلق الزوجین“، ”وان علیہ النشأۃ“، ”وانہ اھلک“ میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور ”انہ هو اھلک و ابکی“ وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیہ ”فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ اَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَیْہُمْ“ سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی اُمت پر پہلے بھی نگہبان تھا۔ پس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی اُمت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اسی طرح آیہ ”لَا یَسْتَوِیْ اصْحَابُ النَّارِ و اصْحَابُ الْجَنَّةِ اصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ“ سے بھی ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہل جنت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اسی وقت ہوگا جب ضمیر اختصاص کیلئے ہو۔

(۷) مسند الیہ کی تقدیم : شیخ عبدالقادرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کے رائے کا حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ کی کئی حالتیں ہیں۔ اول یہ کہ مسند الیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سعیت فی حاجتک۔ پھر اس سے قصر افراہ مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیر سے تا کید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں ”بل انتم بھدیتکم فرحون“ کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدنہی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے، فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غیر کُم ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہونہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ ”لا تعلمہم نحن نعلمہم“ یعنی ہمارے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضی حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند نفی ہو۔ جیسے: انت لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلیغ ہے اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے۔ جیسے فہم لا یتساءلون تیسرے یہ کہ مسند الیہ نکرہ مثبت ہو۔ جیسے رجل جاء فی۔ پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسند الیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہوگا۔ جیسے ما انا قلت هذا میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علینا بعزیز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا ”ارھطی اعز علیکم من اللہ“ یہ ما حاصل ہے شیخ عبدالقادر کی رائے کا اور سکا کی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح المغنی میں بط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم : ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں۔ کیونکہ سکا کی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں مؤخر ہو اس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے تمیمی انا۔

(۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا : سکا کی نے کہا کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زنجیری نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ آیہ ”اللہ یسط الرزق“، ”اللہ نزل احسن الحدیث“ میں مسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زنجیری کا یہ مطلب ہو کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف : امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لا نا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغۃ۔ جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمد للہ جیسا کہ زمکانی نے اسرار التنزیل میں کہا ہے کہ مثل اِنَّكَ نَعْبُدُكَ الْحَمْدُ لِلَّہِ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً ”جَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ“ : بعض شرح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً ”إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ“ : بعض شرح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں ”زَيْدٌ أَمَّا قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ“ : اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے : جیسا کشف میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ احْتَنُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يعبُوها“ کے تحت نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے۔ جیسے ملکوت اور حموت پھر لام کا عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فعلوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے۔ تسمیہ بالمصدر، صیغہ مبالغہ، قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ : معمول کی تقدیم پر بحث

اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الہ الا اللہ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی طرف اٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور ”لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا“ میں پہلی شہادت کا صلہ مؤخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مؤمنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مؤمنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اس قول سے ”فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ“ پھر فرمایا ”بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ“ اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں ”مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ“ حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے۔ جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ اور فرمایا ”أَمْرًا أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ“ بلکہ قولہ تعالیٰ ”بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ“ اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے ”لَنْ أَسْرُكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ“ پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اسراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں۔ ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر ”أَغْيِرِ اللَّهُ تَامِرُونِي عِبْدَ“ سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے۔ پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ ”كَلَّا هَدَيْنَاوَنُوْحًا هَدِيْنَا مِنْ قَبْلُ“ سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے ”أَغْيِرِ اللَّهُ تَدْعُونَ إِيَّاهُ تَدْعُونَ إِيَّاهُ تَدْعُونَ إِيَّاهُ تَدْعُونَ إِيَّاهُ“ پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایہہ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور ان کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے۔

حصر اور اختصاص میں فرق

اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شے ہے اور حصر دوسری

چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے۔

اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص اعتدال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں۔ جیسے ضرب زید کے خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زید تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے۔ پس یہ ضرب عام جس کی خبر تم نے دی ہے اس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہو گئی جو تم سے اور زید سے اس کو لاحق ہوئی ہے۔ پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کبھی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اس کو ترجیح زیادہ ہے۔ مثلاً جب تم نے کہا زید اضربت تو اس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام سے اس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا۔ پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور اِسَّاكَ نَعْبُدُ میں حصر اس لئے آیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطر نہیں ہے۔ مثلاً قوله تعالیٰ ”اَفَغَيْرَ دِیْنِ اللّٰهِ یَبْتَغُوْنَ“ کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہونے صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ ”الہة دون الله تریدون“ میں ان لوگوں کے معبود ماسوا لے اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہو بدوں حصر کے اور زختری نے کہا ہے کہ آیت ”وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ یُوقِنُوْنَ“ میں آخرت کا مقدم لانا اور یوقنون کا ہم پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ ان کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مؤمنین ہیں جو اس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔

زختری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ مؤمنین کا ایقان صرف آخرت پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا کہ ہم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مؤمنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مؤمنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرت کا اور اہل کتاب آخرت کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں ”لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ“ اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے۔

بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں

(۱) ما اور لا کے ساتھ : جیسے ما قام الا زید میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے حالانکہ الا موضوع ہے استثناء کے لئے۔ اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو۔ پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے۔ اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے۔

(۲) حصر انما کے ساتھ : اور یہ مانحن فیہ میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے۔ پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے : یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہونفیا یا اثباتا، اور یہ منطوق ہے۔ اور دوسرا وہ جو قدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا۔ کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انا لا اکرم الا ایاک تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اُس کا اکرام نہیں کرتے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”الزانی لا ینکح الا زانیۃ او مشرکۃ“۔ اس آیت سے پرہیز گار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے۔ پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا ”الزانیۃ لا ینکحھا الا زان او مشرک“۔

الغرض اگر خدا تعالیٰ بالآخرۃ یوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا کہ مؤمنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مؤمنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مؤمنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت اُن کے نزدیک مثل باطل کے ہے۔ پس یہ حصر مجازی ہے اور یوقنون بالآخرۃ لا بغيرھا کے مغائر ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ نہ بناؤ۔ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کی تقدیر کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مؤمنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مؤمنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں۔ جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مؤمنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تا کہ مفہوم اس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا۔ مثل ما اور الا اور انما کے، بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اس مفہوم کی رو سے جو منطوق سے مستفاد ہوا اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تا کہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد فی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد فی مطلق ایقان کی ہے غیر مؤمنین سے اور یہ سب بر تقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے، اہ کلام اسکی۔

چھپن ویں نوع (۵۶)

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتیٰ کہ صاحب سر الفصاحتہ نے بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

بلاغت میں ایجاز و اطناب کا مقام

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے۔ جاظ کا شعر ہے۔

یرمون بالخطب الطوال و تارۃ وحی الملاحظ خفة الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواة کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکا کی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة ہے لیکن ان لوگوں نے مساواة کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم۔ کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواة اُن متوسط درجہ کے لوگوں کا متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے۔ اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا کردار ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة نہیں ہے۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے۔ اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وانی یا زائد کسی فائدہ کے لئے۔ پس اول مساواة ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وانی کی قید اخلاص سے احتراز کے لئے اور لفائده کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے۔ پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجہ

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواة کا کیوں ذکر نہ کیا۔ آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے؟ ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی۔ اور وہ یہ کہ مساواة پالی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جو لا یحیی المکر السعی الا باہلہ سے اور ایضاح میں واذا رایت الذین یخوضون فی ایاتنا سے مساواة کی مثال دی ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السعی کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سسی اور اگر استثناء غیر مفرغ ہو تو ایجاز بالخذف ہے یعنی بسا حذ محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے۔ اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برا ہیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تمبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ یحییٰ بمعنی یحیط کے ہے۔ پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ : ایجاز و اختصار اور اطناب و اسہاب میں فرق

ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طبیبی نے اس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ اطناب بمعنی اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے انحصار ہے کیونکہ اسہاب کہتے ہیں تطویل کو با فائدہ ہو یا بے فائدہ۔ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل : ایجاز کی دو قسمیں ہیں

ایجاز قصر اور ایجاز حذف : پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ کم۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معبودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے او تبت جوامع الکلم۔

حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں

طیبی نے بیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اس کی تین قسمیں ہیں :

(۱) ایجاز قصر : اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”انہ من سلیمان واتونی مسلمین“ تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے الفاظ معنی کے قوالب ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کی رائے ہے جو مساوۃ کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر : اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اس کا نام تصنیق بھی ہے اور بدر الدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے الفاظ اس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے ”فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتهی فلہ ما سلف“ یعنی اس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اس کے لئے ہیں نہ اس پر۔ ہدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع : اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے ”ان اللہ یا امر بالعدل والاحسان“۔ پس عدل سے مراد صراط مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفريط میں۔ جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف ایما کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے ”ان تعبد اللہ کانک تراه“ یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو کو یا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد احوال کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی۔ پس فشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثار غصبیہ کی زیادتی یا کمال محرمات شرعیہ کی طرف۔ اور فنی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت و ہمیہ کی وجہ سے ہو۔

ہم کہتے ہیں کہ اس لئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ خیر و شر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس کو مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر و شر جمع کر دیا ہے۔ پس خدا کی قسم عدل و احسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فشاء و منکر اور فنی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بحوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امروں کی بابت لکھے جاتے تھے۔ اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول ”خذ العفو.....“ الایۃ۔ پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تسامح اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر، حلم اور مودت اختیار کرنا۔

ایجاز بدیع سے ہے : قول اللہ تعالیٰ ”قل هو اللہ احد“ آخر تک۔ پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شادانے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قول اللہ تعالیٰ ”اخرج منها ماءها ومرعاها“ کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس، درخت، اناج، پھل، زراعت، لکڑی، لباس، آگ، نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قول اللہ تعالیٰ ”لا یصدعون عنها ولا یزفون“ شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے در و سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مٹ جانا وغیرہ۔

اور قول اللہ تعالیٰ ”وقیل یا أرض ابلعی ماءک.....“ جامع ہے۔ امر، نہی، خبر، نداء، بغت، تسمیہ، ہلاکت، بقا، سعادت، شقاوت، قصہ اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرح کی جائے تو قلمیں خشک ہو جائیں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرامانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قاصر ہے۔

قولہ تعالیٰ ”یا ایہا النمل ادخلوا مساکنکم.....“ کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی نداء، کنایہ، تنبیہ، تسمیہ، امر، قصہ، تحذیر، خاص، عام، اشارہ، عذر۔ پس ”یا“ نداء ہے اور ”اے“ کنایہ ہے اور ”ہا“ تنبیہ ہے اور ”النمل“ تسمیہ ہے اور ”ادخلوا“ امر ہے اور ”مساکنکم“ قصہ ہے اور ”لا یحطمنکم“ تحذیر اور ”سلیمان“ تخصیص اور جنودہ تعیم اور ہم اشارہ اور لا یسرعون عذر۔ پھر آیت میں پانچ حقوق کی ادائیگی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق، رسول کا حق، اپنا حق، اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے لشکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ ”یا بنی آدم خلوا زینتکم عند کل مسجد.....“ الایۃ اصول کلام یعنی نداء، عموم، خصوص، امر، اباحت، نہی، خبر کو جامع ہے۔ اور بعض کہتے ہیں ”کلوا واشربوا ولا تسرفوا“ میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”و اوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعہ.....“ الایۃ باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے۔ کیونکہ اس میں دوا اور نہی اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن الاصح نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فاصدع بما تؤمر“ کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہو اس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اس کی تبلیغ کر دو۔ اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صمدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیر ہیں اس میں اس کو غور کرو۔ یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وفیہا ما تشہیہ النفس وتلد الا عین“ کے دو لفظ ان تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر ان کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے۔

ولکم فی القصاص حیوة کوعربی ضرب المثل القتل انفی للقتل پر میں وجہوں سے فضیلت حاصل ہے

اور قولہ تعالیٰ ”ولکم فی القصاص حیوة“ کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل۔ کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو لامحالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا۔ پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے۔ اس جملہ کو عرب کے قول ”القتل انفی للقتل“ پر نہیں بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے۔ حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے۔ اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور میں وجہ یہ ہیں :

- (۱) القصاص حیوة میں دس حروف ہیں اور القتل انفی للقتل میں چودہ حرف۔
- (۲) قتل کی نفی حیوة کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔
- (۳) حیوة کا نکرہ لانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیوة طویل ہے اور اسی وجہ سے حیوة کی تفسیر بقائے کی گئی ہے۔ جیسے قول اللہ تعالیٰ ”ولتجدنہم احرص الناس علی حیوة“ اور ”القتل انفی للقتل“ میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔
- (۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں۔ کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے۔ پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔
- (۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرر ہے اور گو تکرار محل فصاحت نہ ہو جو کلام تکرار سے خالی ہوگا وہ افضل ہوگا۔ اس کلام سے جس میں تکرار ہوگی۔

- (۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے ”القتل قصاص انفی للقتل ظلما من ترکہ“۔ پس مثل مذکور میں من جو افعال التفصیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاص اور قتل ثانی کے بعد ظلما محذوف ہے۔
- (۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے۔ حیات کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

- (۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضلین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیات کا محل کیا گیا ہے اور حیات کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ کشف میں مذکور ہے اور صاحب الیضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ کئی کے لانے سے قصاص کو حیات کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

- (۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے۔ کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے، پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

- (۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

- (۱۱) قلقلة قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضبط اور شدت کا موجب ہے۔

- (۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے سا دمجلی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ حروف مخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

- (۱۳) صا و اور جا ورتا کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔
- (۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنہض ہے بلکہ حیا ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔
- (۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواة کو پس اس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف قتل کے۔
- (۱۶) آیت مئی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مئی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اس کے بعد۔
- (۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیا ہے اور فی القصاص حیا کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔
- (۱۸) مثل مذکور میں افعّل تفضیل کا صیغہ متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔
- (۱۹) افعّل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگر قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔
- (۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضاء کے قصاص میں بھی حیا ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیا کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیا کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ آیت کے شروع میں جو لکم ہے اس میں یہ لطفہ ہے کہ یہ بیان اس عنایت کا ہے جو بالخصوص مومنین کے لئے ہے اور مومنین کی خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیا ہے نہ دوسروں کی۔ گو دوسروں میں بھی اس کا تحقق ہو جائے۔

تنبیہات :

بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے

- (۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے۔ اور اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبغ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمینی یا التزامی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

ایجاز کی ایک قسم تضمین ہے

- (۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ: مَعْلُوم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس تعلیم کو مضمّن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو ان کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے

- (۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے۔ کیونکہ اس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے۔ کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل

آسکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور اب علمت انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ محمل ہے۔ ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے۔ استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا۔ جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النہایۃ۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں۔ جیسے احداً اور قصر کی قسم سے ہے تشنیہ اور جمع۔ کیونکہ اس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تشنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اتساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اتساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ان معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اس میں بہت فوائد ہیں

از انجملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اس کے ظہور کے اور از انجملہ اس بات پر تنبیہ کرنا کہ محذوف کے ذکر سے دقت قاصر اور اس کا ذکر ہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تحذیر اور اغرا کا ہے اور قول اللہ تعالیٰ ”ناقة اللہ وسقباھا“ میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقة اللہ تحذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقباھا اغرا ہے اور الزموا اس میں مقدر ہے۔

از انجملہ تفسیح اور اعظام ہے۔ کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلاغ میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیاء کا شمار کرنا مقصود ہو مگر شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہے۔ لہذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے۔ اسی طرح تعجب اور تہویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول ”حسنى اذا جاءوها وفتحت ابوابها“۔ پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تاکہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اس کا وصف غیر متناہی اور کلام اس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح قول اللہ تعالیٰ: ”اذا وقفوا على النار“ یعنی ایسا امر شنع دیکھو گے کہ عبارت میں اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔

اور از انجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً ”یوسف اعرض“ اور ”لم یکن“ اور جمع سالم کے نون کا حذف۔ جیسے ”والمقیمى الصلوة“ اور ”والبل اذا یسر“ میں یا کا حذف۔ مؤرج سدوسی نے اخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا۔ پس اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں۔ پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَتْ اَمْلَکُ بَغِیَا“ کہ دراصل بغیۃ تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا۔

از انجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے۔ مگر محذوف کے لئے۔ جیسے ”عالم الغیب والشہادۃ فعال لما یرید“ از انجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتیٰ کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہو۔ زخشری کہتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قرأت ”تساءلون به والارحام“ کو محمول کیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر جاری تکرار مشہور ہے۔ پس شہرت کو بمنزلہ ذکر کے کر دیا۔

اور از انجملہ تعظیم ذکر نہ کرنا۔ جیسے ”قال فرعون وما رب العالمین قال رب السّنوات“ اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی ”هو رب واللہ ربکم واللہ رب المشرق“ کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیم اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروس الافراح میں

اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے ”ارنسی انظر الیک“ یعنی ذاتک اور از انجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا۔ جیسے ”صُمُّ بَکُم“ یعنی منافقین بہرے گوئیں۔ اور از انجملہ عموم کا قصد کرنا۔ جیسے ”وَرَبَّكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی عبادت اور اپنے کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ اور ”وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰی دَارِ السَّلَامِ“ یعنی خدا ہر ایک کو در السلام کی طرف بلاتا ہے۔

از انجملہ رعایت فاصلہ کی ہے۔ جیسے ”ما ودعك ربك وما قلا“ یعنی وما قلاک اور از انجملہ اہتمام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں۔ مثلاً ”فلو شاء لهدا کم“ یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا۔ پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا تو اس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہوگا۔ مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور بھی جواب کے غیر استدلال کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے۔ جیسے ”ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء“ اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو۔ جیسے ”لمن شاء منكم ان يستقيم“ لو اردنا ان نتخذ لهما“ اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ کیونکہ مشاء لازم ہے۔ پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زماکانی اور توفی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ ”وقالوا لو شاء ربنا لازل ملائكة“ کے یہ معنی ہیں کہ اگر ہمارا رب رسول بھیجنا چاہتا تو بلا شک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ: کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے

شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کا حذف اس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ

ابن ہشام کہتا ہے کہ نحو یوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں اور اقتصار کے بدوں کسی دلیل کے محذوف ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے ”كُلُوا وَاشْرَبُوا“ یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو۔

ان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس سے واقع ہوا ہے اس کی کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اس فعل میں اس فعل کا مصدر کسب عام کی طرف مسند کر کے ذکر دیا جاتا ہے، جیسے حرق اور نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی۔ کیونکہ معنوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے ”رَبِّی الَّذِی یُحْیِی وَیُمِیْتُ“ یعنی رب سے احیاء اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور ”هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ“ یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ ”وَ اِذَا رَاٰیْتَ ثُمَّ“ یعنی جب تجھے رویت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جیسے: ”لَا تَاْكُلُوا الرِّبَا“ اور ”لَا تَقْرَبُوا الزَّیْنَا“ اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اس محذوف کا متدعی ہوتا ہے تو اس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے۔ جیسے ”اَهْلًا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا۔ کُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی“

اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشترک ہو جاتا ہے۔ جیسے ”قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ“ پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سَمَوٰ کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط

اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو۔ جیسے ”قَالُوا سَلَامًا“ یعنی سَلَمْنَا سَلَامًا یا کوئی دلیل مقابل موجود ہو۔ جیسے ”وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرٌ“ یعنی ”أَنْزَلَ خَيْرًا“ اور قَالَ ”سَلَامٌ قَوْمٌ مُّٰنِكِرُونَ“ یعنی ”سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّٰنِكِرُونَ“۔

دلیل عقلی

اور مجملہ اولہ حذف کے دلیل عقلی ہے اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تودلالات کرتی ہے مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے ”حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَيْتَةَ حرام نہیں ہے۔ اس لئے حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہو سکتی بلکہ حلت اور حرمت کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کر سکتی اس وجہ سے اس محذوف کا تعیین عقل سے نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا“ ہے۔ اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے اور سکا کی نے بغیر سوچے ہوئے اس کی پیروی کر لی ہے، پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ جیسے ”وَجَاءَ رَبُّكَ“ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ آنا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح ”أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ یعنی اللہ میں عفو اور عہد کا مقتضی امر ہے کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہو کر مقتضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہو سکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضی اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے ”فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ“ میں حذف پر تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظفر نہیں ہو سکتے لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ ”قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا“ کی وجہ سے فی حُبِّہ مقدر مانا جائے یا تراو دفتناھا کی وجہ سے فی مَرَاوَدَتْهَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کر دی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیاری نہیں ہوتا۔ بخلاف مرادودہ کے اس کہ دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے ”هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ“ یعنی امر اللہ اور اس کی دلیل ”أَوْ يَأْتِيهِمْ أَمْرُ رَبِّكَ“ ہے اور ”حَتَّىٰ عَرْضُهَا السَّمُوتُ“ یعنی کَعْرَضُ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحمدیدی کی آیت میں مذکور ہے۔ اور ”رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ“ یعنی ”مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ“ بدلیل ”لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ“۔

عادت

اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منح کرے۔ جیسے ”لَوْ نَعْلَمُ فَلَا لَا بُدَّعَنَّا كُمْ“ میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے

مانع ہے کہ انہوں نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔

فعل کا شروع کرنا

اور مجملہ اولہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبداء ہوگا وہی فعل اس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرآن کے وقت کہی گئی تو اقرء مصدر ہوگا اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اکل مقرر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں مگر اہل نحویں کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتداء یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قول تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْهَرًا وَمُرْسَاً“ اور حدیث ”بِسْمِكَ رَبِّیْ وَصَعْتُ جَنبِیْ“ میں ہے۔

صناعت نحویہ

اور مجملہ اولہ حذف کے صنعت نحویہ ہے۔ جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لَا اَنْفَسُ کی تقدیر لَا نَا اَنْفَسُ ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور ”تَاللّٰهِ تَفْتَتُوْا“ کی تقدیر لَا تَفْتَتُوْا ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قول تعالیٰ ”وَتَاللّٰهِ لَا يَكِيْدُ“ اور کبھی اگرچہ تقدیر پر معنی مقوف نہیں ہوتے مگر صنعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک ”لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ“ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل اللہ کا قطعاً منقہ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے اور نوحۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں اگرچہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

تنبیہ : دلیل کی شرط کس وقت ہے

ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے ”تَاللّٰهِ تَفْتَتُوْا“ لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف اسی قدر شرط ہے کہ اس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرائی کے اس قول کو کہ ”اَيْحَسِبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهُ بَلٰی قَادِرِيْنَ“ کی تقدیر ”بَلٰی لِيَحْيِيْنَا قَادِرِيْنَ“ ہے، رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حبان مذکورہ بمعنی ظن ہے اور حبان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہو سکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ ”کا قول صائب ہے جو اس نے کہا ہے کہ قادرین حال اور تقدیر اس کی نَجْمُهَا قَادِرِيْنَ ہے کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلی ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو : اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا مکان اور اس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بِسْمِ مَثَلِ الْقَوْمِ کی تقدیر بِسْمِ الْمَثَلِ مَثَلِ الْقَوْمِ بتائی ہے پس اگر اس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے جو محذوف ہے تب تو یہ مردود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بِسْمِ میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مؤکد نہ ہو : کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے اس لئے کہ حذف مئی ہے اختصار پر اور تاکید مبی ہے طوالت پر۔ اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ کى تقدیر اِنَّ هَذَا لَهَمَا سَاحِرَانِ ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو : اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو : اس وجہ سے جار اور نائب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو : اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقلمتہ اور استقلمتہ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقام الصلوٰۃ اور کان کی جزا کو اس پر نہ قیاس کرنا چاہئے کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو : اور اسی لئے وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنٰی کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

فائدہ : حذف میں تدریج کا اعتبار

انفخ نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قوله تعالى ”وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا“ میں دراصل لَا تَجْزِي فِيْهِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لا تجزى ہو گیا اور یہ ضاعت میں ملاحظہ ہے اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا کہ انفخ کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معا حذف کر دیئے جائیں۔

قاعدہ :

اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو۔ ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیر محل میں اس لئے زید ارائتہ میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحو یوں کے قول کے موافق اختصا ص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ كَيْونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

قاعدہ : کسی لفظ کا مقدر ہونا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے

جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ واللائى لم يحضن میں فعدتهن ثلثة اشهر مقدر ہے، ضعیف کیا گیا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ كذلك مقدر کیا جائے۔ شیخ عز الدین نے کہا ہے کہ مجملہ محذوفات کے اس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيُبَيَّتِ الْحَرَامَ فَيَمَّا لِلنَّاسِ میں ابوعبلی نے جَعَلَ اللَّهُ نصب الكعبة مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الكعبة مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ الْهَدْيِ وَالْقَلْبَيْدِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ میں حرمة ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔

کہا ہے کہ جب محذوف دائرہ حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اس کا محذوف بھی احسن المحذوف ہو۔ جیسا کہ اس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے کہا ہے کہ جب محذوف دائرہ مجمل اور مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے۔ جیسے داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث میں فی امر الحرث بھی مقدر کیا جاسکتا ہے اور فی تضمین الحرث بھی مگر فی تضمین الحرث مقدر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

قاعدہ : حذف کی کوئی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے

جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل۔ دوسرے یہ کہ محذوف مبتداء ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتداء کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اس کی تاکید ہوتی ہو خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کی بابت۔ اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَهُ فِیْهَا رَجُلٌ۔ یسبح کی باکو فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر پر یسبحہ رجال ہے اور کنفلک یُوْخٰی اِلَیْكَ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰہُ۔ یوحی کی حاکہ فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر یوحیہ اللہ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل مودف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَکِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَقَالُوا اللّٰہُ مِمَّنْ خَلَقَهُمْ اللّٰہُ مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللہ خلقہم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔

قاعدہ : ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے

جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے اسحاق بنی میں نون وقایہ کا حذف مرتج ہے۔ نون رفع کا اور نارا تلطی میں تائے ثانی کا حذف مرتج ہے۔ نہ تائے مضارع کا اور واللہ ورسولہ آحق ان یرضوہ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور الحج اشہر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ اشہر الحج اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلَائِکَتُہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ میں ملائکہ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں یُصَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰہَ بَرِءٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلُہٗ میں رَسُوْلُہٗ کی خبر یعنی بریٰ ایضا محذوف ہے۔

فصل : حذف کی اقسام

پہلی قسم : اختطاع : اختطاع یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ بنا بریں اس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِکُمْ میں بال بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں اور اسی قسم سے ہے۔ بعضوں کی قرأت و نادوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قرأت کو سُن کر کہا مَا اغْنٰی اَہْلَ النَّارِ عَنِ التَّوْحِیْمِ اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے لَکِنَّا هُوَ اللّٰہُ رَبِّیْ کیونکہ لَکِنَّا اصل میں لَکِن اَنَّا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا اور اسی قسم سے ہے قرأت و یمسک السماء ان تقع علی الارض کہ اصل میں اَلْاَرْضُ ہے اور بِمَا اَنْزَلَ اِلَیْكَ کہ اصل میں انزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَنَمَّ عَلَیْہِ کہ اصل میں فَلَا اَنْتُمْ ہے اور اِنَّہَا لَحَدٰی الْکُبَرٰ کہ اصل میں لا حدی ہے۔

دوسری قسم : اکتفا : اکتفا یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جائے۔ اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”سَرَّائِيلُ تَقِيحُكُمُ الْحَرَّ“ کہ یہاں وَالْبَرْدُ محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا اہم ہے۔ کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ برد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے ”وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا“ اور ”وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا“ اور وَالْأَنْعَامُ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ۔“

اور اسی قسم سے ہے ”بَيْدِكَ الْخَبِيرُ“ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے خدا کی طرف شری نسبت کرنا خلاف ادب ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ“ اور اسی قسم سے ہے ”وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ“ کہ یہاں ”وَمَا تَحَرَّكَ“ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے ”وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ“ کہ یہاں وَالشَّهَادَةُ محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبِّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبِ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هٰذِي لِّلْمُتَّقِينَ کہ یہاں وَلِلْكَافِرِينَ محذوف ہے۔ یہاں الانبار کی کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ ”هٰذِي لِّلنَّاسِ“ سے ہوتی ہے۔ اور اسی قسم سے ہے ”إِنْ أَمْرُهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ“ کہ یہاں وَلَا وَالِد محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں احتباك کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم : احتباك : احتباك سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہل بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اس کو اندلی کی شرح بدعیہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے مگر اس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابل کے نام سے مسمیٰ کیا ہے۔ اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلی نے شرح بدعیہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباك ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے۔ اور ثانی سے اس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ.....“ اس کی تقدیر ہے ”وَمَثَلُ الْآنِبِيَاءِ وَالْكَفَّارِ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ وَالَّذِي يَنْعُقُ بِهِ“۔ پس اول سے الانبياء کو حذف کر دیا کیونکہ الذی ينعق اس پر دلالت کرتا ہے اور ثانی سے الذی ينعق بہ حذف کر دیا کیونکہ الَّذِينَ كَفَرُوا اس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَادْخُلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ يَضَاءً“ کی تقدیر ہے ”تَدْخُلْ غَيْرَ يَضَاءً وَأَخْرَجَهَا تَخْرُجْ يَضَاءً“۔ پس اول سے تدخل يضاء حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اخرج کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتباك اس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ“ اس کی تقدیر ہے ”إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ وَعَلَيْكُمْ إِجْرَامُكُمْ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ“۔

اور قولہ تعالیٰ ”وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ کی تقدیر ہے ”وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبُهُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّىٰ تَطْهَرُوا فَإِذَا تَطَهَّرُوا فَأَتَوْهُمْ“ کی تقدیر ہے ”حَتَّىٰ يَطْهَرُوا مِنَ الدِّمِّ وَيَتَطَهَّرُوا بِالْمَاءِ“

فَإِذَا طَهَرْتُمْ فَانُتَوُوهُنَّ“ اور قولہ تعالیٰ ”خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا“ یعنی ”عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئَةٍ وَآخَرَ سَيِّئًا بِصَالِحٍ“ میں کہتا ہوں کہ احتیاط کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ ”فَنُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآخَرَى كَافِرَةٌ“ یعنی ”فِنَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَآخَرَى كَافِرَةٌ“

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔ ”مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا مَعَكَ يَا مُحَمَّدُ كَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْعَمَى“۔ پس ہر ایک طرف سے اس کو حذف کر دیا جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ اتنی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبك الثوب سے جس کے معنی ہیں اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثواب کو محکم اور اتواء کرنا۔ پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو ان مقامات میں داخل کر کے ان رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم : حذف اختزال : اس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں

مضاف کا حذف : اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے۔ اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے ”الْحَجَّ أَشْهَرُ“ یعنی ”حَجٌّ أَشْهَرُ“ یا ”أَشْهَرُ الْحَجِّ“ اور ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ“ یعنی ”ذَالِبرِّ“ یا ”بِرْمَنْ“ اور ”خَرِمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ“ یعنی ”أَمْهَاتُكُمْ“ اور ”لَا ذَنْبَكَ ضَعْفُ الْحَيَوةِ وَضَعْفُ الْمَمَاتِ“ یعنی ”ضَعْفُ عَذَابٍ“ اور ”وَفِي الرِّقَابِ“ یعنی ”وَفِي تَحْرِيرِ الرِّقَابِ“۔

مضاف الیہ کا حذف : یا اے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے ”رَبِّ اغْفِرْ لِي“ اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے ”لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ“ یعنی ”مِنْ قَبْلِ الْغَلْبِ وَمِنْ بَعْدِهِ“ اور کل اور آتی اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے ”فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ“ ضمہ بلا تین کی قرأت میں جیسے ”فَلَا خَوْفٌ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ“۔

مبتداء کا حذف : استفہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے ”وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ“ یعنی ”فَارِ“ اور ناء جواب کے بعد جیسے ”مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ“ یعنی ”فَعَمَلُهُ لِنَفْسِهِ“ اور ”وَمَنْ أَسَاءَ فَلِنَفْسِهِ“ یعنی ”فَأَسَاءَتْ لَهُ عَلَيْهِ“ قول کے بعد جیسے ”وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ“۔ ”فَالْوَا أَضْعَافُ أَحْلَامٍ“ اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو یعنی معنی کے اعتبار سے جیسے ”التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ“ اور جیسے ”ضَمُّكُمْ غُمِّي“ اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے ”لَا يَعْرِفَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ“ متاع قلیل۔ ”لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ“ میں هذا محذوف ہے اور سورۃ انزلنا ہا میں ہذہ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوعٌ إِلَى الرَّقْعِ ہو۔

خبر کا حذف : جیسے ”أَكُلْهَا دَائِمًا“ و ”ظِلَّهَا“ یعنی دائم اور کہیں احتمال متبدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی۔ جیسے ”فَصَبِرْ جَمِيلٌ“ یعنی ”أَجْمَلٌ“ یا فامری صَبِرْ اور ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ یعنی ”عَلَيْهِ“ یا ”فَالْوَا جِبْ“۔

موصوف کا حذف : جیسے ”عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ“ یعنی ”حُورٌ قَاصِرَاتُ“ اور ”أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ“ یعنی ”دُرُوعًا سَابِغَاتٍ“ اور ”أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ“۔ یعنی ”أَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُونَ“۔

صفت کا حذف : جیسے يَأْخُذُ كُلُّ سَفِيَةٍ یعنی صَلَاحَہ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا اور لَآن جَنَّتْ بِالْحَقِّ یعنی الْوَاضِح ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا يُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزْنًا یعنی نَاقِل۔ معطوف علیہ کا حذف : جیسے اَنْ اَضْرِبُ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ۔ فَانْفَلَقَ یعنی فَضْرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واو عطف کا لام تعلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمحل پر معطوف ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا" اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مؤمنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تاکہ کافروں کو عذاب دے اور مؤمنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عاطف کے : جیسے لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ اَتَّقَى مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ یہاں پر وَمَنْ اَتَّقَى بَعْدَهُ محذوف ہے اور جیسے يَدِيكَ الْخَيْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔

مبدل منہ کا حذف : جیسے وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّتُكُمُ الْكُذِبُ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُهُ ہے اور الْكُذِبُ بدل ہے ہا سے۔

فاعل کا حذف : اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں۔ جیسے لَا يَسْأَلُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ اس کی تقدیر دُعَائِهِ الْخَيْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي فِي الرُّوحِ محذوف ہے اور حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں الشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف : سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے اِنَّ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ میں اِلَہَا محذوف ہے اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَةُ اَمْرِكُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے، جبکہ قول ہو۔ جیسے "وَالْمَلَا يَكْفُرُوْنَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ" میں قَائِلِينَ محذوف ہے۔

منادی کا حذف : جیسے اِلَا يَسْجُدُوْا میں هُوَ محذوف ہے اور يٰاَيَّتِ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف : اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ۔ جیسے اِهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا یعنی بَعَثَ دوسری صفت۔ جیسے وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ فِيْهِ محذوف ہے۔ تیسری خبر۔ جیسے وَكَلَّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی یعنی وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی چوتھے حال نَعْم کے مخصوص بالمرح کا خوف۔ جیسے اِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ میں اَبُو محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُوْنَ میں نَحْنُ محذوف ہے اور وَلِنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِيْنَ میں الْحَنَّةُ محذوف ہے۔

موصول کا حذف : جیسے اَمَنَّا بِالَّذِيْ اَنْزَلَ اِلَيْكُمْ یعنی وَالَّذِيْ اَنْزَلَ اِلَيْكُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قول تعالیٰ "قُولُوا اَمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اَنْزَلَ اِلَيْنَا وَمَا اَنْزَلَ اِلَى اِبْرٰهِيْمَ" میں ہا کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو : جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ اور اِذَا السَّمَاءُ اُنْشَقَّتْ اور قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اور استقہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَّاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمَ الْبُقَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ رَبَّنَا یعنی يَقُولُوْنَ رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ میں وَاَنْتُمْ محذوف ہے۔ جیسے وَالَّذِيْنَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ یعنی وَالْقَوَا الْاِيْمَانَ يٰاَعْتَقِدُوْا اور جیسے اُسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْحَنَّةَ یعنی وَيَسْكُنْ زَوْجُكَ اور وَاَمْرًا اَنْتَ حَمَالَةَ الْحَطَبِ میں اَوْم محذوف ہے اور وَالْمُفِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ میں كَانَ محذوف ہے اور وَاِنْ كَلَّا لَمَّا میں يُؤْفُوْا اَعْمَالَهُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جنیؒ نے المحتسب میں لکھا ہے کہ خبردی مجھ کو ابوعلی نے، کہا کہ ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اس کو منادینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن تحض کی قرأت سواء علیہم اندر نہم بغیر ہمزہ کے۔ اور جیسے ہذا ربی تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تلك نعمة تمنها لینی او تلك۔

موصول حرفی کا حذف : ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر ان میں جیسے ومن آیاتہ یربکم البرق۔

جار کا حذف : اور یہ ان اور ان میں شائع ہے۔ جیسے یمنون علیک ان اسلموا اور بلی اللہ یمن علیکم ان هدکم اور اطعم ان یغفر لی اور ایدکم انکم یعنی بانکم اور دوسرے مقاموں پر محذوف ہوتا ہے جیسے قدرنا منازل یعنی قدرنا لہ اور ویغونها عوجا یعنی لہا اور یخوف اولیاءہ یعنی یخوفکم بالولیاءہ اور واختار موسى قومه یعنی من قومہ اور ولا تعزوا عقدہ النکاح یعنی علی عقدہ النکاح یعنی۔

عاطف کا حذف : فارسی نے اس کی مثال دی ہے ولا علی الذین اذا ما اتواک لتحملہم قلت لا اجد ما احملکم علیہ تولوا یعنی وقلت اور جیسے وجوه یومئذنا عمہ یعنی وجوہ عطف کر کے وجوہ یومئذ خاشعہ پر۔

فاء جواب کا حذف : اخفش نے اس کی مثال دی ہے ان ترک خیرا الوصیۃ للوالدین۔

حرف ندا کا حذف : اور یہ بکثرت ہوتا ہے جیسے ہا اتم لولاء۔ یوسف اغرض۔ قال رب انی وهن العظم منی۔ فاطر السموات والأرض۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف : اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے جیسے لوجاء وکم حصرت صلورہم اور ثومن لک واتبعک الارطلون۔
لاء نافیہ کا حذف : اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے جبکہ نفی مضارع ہو جیسے تالله فتقوا اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لاء نا فیہ محذوف ہوتا ہے جیسے وعلى الذین یطیقونہ فدیۃ یعنی لا یطیقونہ اور والقی فی الارض رواسی ان تہید بکم یعنی لیلا تہید۔

لام توطیہ کا حذف : جیسے وان لم یتنہوا عما یقولون لیمسن اور وان اطعمتہم انکم لمشرکون۔

لام امر کا حذف : قل لعیبادی الذین امنوا یقیموا یعنی یقیموا۔

لام لقد کا حذف : اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے جیسے قد اقلح من ذکاھا۔

نون تاکید کا حذف : جیسے اتم نشرح نصب کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف : جیسے قراءت وماہم بضاری بہ من احد۔

تنوین کا حذف : جیسے قراءت قل هو اللہ احد اللہ الصمد اور واللیل سابق النہار نصب کی قراءت پر۔

اعراب اور بناء کی حرکت کا حذف : جیسے فتوبوا الی بارئکم اور ویامرکم اور وبعولتھن احق تینوں آیتوں میں سکون کی قراءت اور اسی طرح او یغفو الذی ینیدہ عقدہ النکاح اور فاوارى سوءة اخی اور ما بقی من الربا۔

ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں

دو مضافوں کا حذف : جیسے فَأَنَّهُمَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ یعنی فَإِنَّ تَقْوَى الْقُلُوبِ اور قَبَضَتْ قَبْضَةً مِنْ أَمْرِ الرَّسُولِ یعنی مِنْ أَمْرِ حُفْرَةِ الرَّسُولِ اور تَدَوَّرَ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغَسِّى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی كَدُورَانِ عَيْنِ الْوَدَى وَتَحْمَلُونَ رِزْقَكُمْ یعنی بدل شکر رِزْقَكُمْ۔

تین متضائقات کا حذف : جیسے فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ یعنی وَكَانَ مَقْدَارُ مَسَافَةِ قُرْبِهِ مِثْلَ قَابِ قَوْسَيْنِ۔ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف : جیسے أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ یعنی تَزْعُمُونَهُمْ شُرَكَائِيَ۔ جامع مجرور کا حذف جیسے خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا مِلَّ بَسْتِي محذوف ہے اور اخروسیثا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔

عاطف سے معطوف کا حذف : اس کی مثال گزر چکی ہے۔

حرف شرط اور اس کے فعل کا حذف : اور یہ طلب کے بعد شروع ہے۔ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ میں إِنْ أَتَّبَعْتُمُونِي محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ یعنی إِنْ قُلْتُ لَهُمْ يُقِيمُوا۔ اور زحشری نے فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی إِنْ اتَّخَذْتُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ اور ابوحیان نے فَلَمْ تَقْتُلُوا أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ كَافٍ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے یعنی إِنْ كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ فَلَمْ تَقْتُلُوا۔

شرط کے جواب کا حذف : جیسے فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَعَةً فِي السَّمَاءِ میں فافعل محذوف ہے۔ اور وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ میں مابعد کی دلیل سے اِعْرَضُوا محذوف ہے۔ اور اَيْنَ ذُكِّرْتُمْ میں لَتَطْمَرْنَ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ جِئْتَنَا بِمِثْلِهِ مَذْدًا میں لَنَفِدَ محذوف ہے اور وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ میں لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيْعًا محذوف ہے۔ اور وَلَوْ لَا فَضْلَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ وَإِنَّ اللَّهَ رءُوفٌ رَحِيمٌ میں لَعَذَابُكُمْ محذوف ہے۔ اور لَوْ لَا إِنْ رِطْنَا عَلَى قَلْبِهَا میں لَا بَدَتْ بِهِ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطْلُبُوهُمْ فِي ل_Sُلْطَانِكُمْ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف : جیسے وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا۔ آیات میں لَتُبْعَنَّ محذوف ہے اور ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ میں إِنَّهُ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ میں مَا الْأَمْرُ كَمَا زَعَمُوا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا مسبب ہے : جیسے لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ماقبل محذوف ہے۔

یعنی فعل مافعل متعدد جملوں کا حذف۔ جیسے فَارْسَلُونِي يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ اس کی تقدیر ہے۔ فَارْسَلُونِي إِلَى يُوسُفَ لَا اسْتَعْبِرَهُ الرَّؤْيَا فَعَلُوا فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَأُيُوسُفُ۔

خاتمہ : محذوف کے قائم مقام

کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہو سکتا کیونکہ ابلاغ تو لٹی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے: "فَإِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَيَّ" يَأْ فَلَ عُدْلٌ لَكُمْ لِأَنِّي أَبْلَغْتُكُمْ اور ایسے ہی وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ یعنی فَلَا تَحْزَنَ وَاصْبِرْ اور وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ یعنی يَصِيْبُهُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ۔

فصل : اطناب کی قسمیں

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اطناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادہ کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

زختری کا قول ہے کہ ”موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ مؤکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا۔ اور بعثت کا جملہ صرف اُن کے ساتھ مؤکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے۔ جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن الفرکاح کا قول ہے ”خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید ہر یہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوع انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعثت کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”قُلْ نَبَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ“۔

تاج ابن الفرکاح کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے: ”چونکہ عطف اشراک کا مقصود ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اس طالب خیر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آگئی ہو اور وہ اس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قول تعالیٰ ”وَلَا تُخَاطَبُنَّ فِی الدِّیْنِ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ لَمُعْرِفُوْنَ“ یعنی اے نوح! تم مجھ سے اپنی قوم کے بارے میں کچھ دعائے کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے تاکید کہا گیا۔ اِنَّهُمْ لَمُعْرِفُوْنَ ”بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں“۔ اور ایسے ہی قول تعالیٰ ”یَا اَیُّهَا النَّسْلُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ“ بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اس کے ثمرہ کا ظہور اور اس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو مخاطبین کی طبیعتیں روز قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا ”اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْمٌ“ تاکہ اس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قول تعالیٰ ”وَمَا اُبْرِئُ نَفْسِیْ“ اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر منتظم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اس کی عظمت اور اس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکہ گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہذا اس کی تاکید اپنے قول ”اِنَّ النَّفْسَ لَآمَارَةٌۭ ۙ بِالسُّوْءِ“ سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے ”فَقَاتِلْہٗ اِنَّہٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ“ یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادوات تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ : ان اور لام تاکید کا اجتماع

جس وقت کہ اُن اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اُن سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور اُن اسم کی تاکید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دوبار مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے: یَا اَیُّهَا کی مثال میں اُئی میں الف اور ہا کا الحاق تاکید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا تم نے یا حرف ندا کی دوبار تکرار کی اور اسم تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زختری نے بھی اسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ : لام بلا تاکید

قول تعالیٰ: ”وَقَوْلِ الْاِنْسَانِ اِذَا مَاتَ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَیًّا“ اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب نظم القرآن میں کہتا ہے کہ ”اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جاسکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو

اِرْجِعُوا کا لفظ خود ہی اس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ اِرْجِعُوا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”اِرْجِعُوا اِرْجِعُوا“ اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم فعل اور حرف اور جملہ سبھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے ”قَوِّا مَسْرَافًا مَسْرَافًا“ اور دَعَا دَعَا اور فعل کی مثال ہے فَهَلِ الْكَافِرِينَ اَمَلْتُمْ اسم فعل کی مثال ہے مَهَبَاتٍ مَهَبَاتٍ لَمَّا تَوَعَّدُونَ اور حرف کی مثال ہے فَمَنْ اَلَيْسَ فِيهَا خَالِدِينَ فِيهَا اور اَيْعِدْكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا اَنْكُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے اِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا۔ اِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ اَنْكُمْ کے ساتھ مقترن ہو۔ جیسے وَمَا اَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا اَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ اور مَجْمَلہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے۔ مثلاً اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ۔ اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَفَاتِلًا اور وَاِمَّا اَنْ تَنْحُوْنَ نَحْنُ الْمُثَلِّفِينَ اور اسی نوع سے ہے ضمیر منفصل کی تاکید اسی شکل کے ساتھ۔ جیسے وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ۔

(۳) تعلیم کی تاکید : اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبارہ کر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں تو ہم مجاز کا رفع کیا جائے اور یہ بات سابق کی تاکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا تو ہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اس نے قولہ تعالیٰ ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا“ میں تَكْلِيم (کلام کرانے) کی حقیقت نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ تاکید مجازی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں ”وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ تَمُودُ السَّمَاءُ مَوْزًا وَتَسْبِيحُ الْجِبَالِ سَبْرًا“ اور ”جَزَاءُكُمْ جَزَاءُ مَوْفُورًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَتَنْظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا“ اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں ”الظُّنُونَا“ کا لفظ ”ظَنُّ“ کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں اور قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا“ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ معنوت کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے۔ مثلاً ”اَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا“ اور ”وَسَرَّحْنَاهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا“ اور کبھی موصوف کا وصف اسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ پھر بھی مؤکد کی تاکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے ”وَتَبَسَّلَ إِلَيْهِ تَبَسُّلًا“ کہ اس کا مصدر ”تَبَسَّلَ“ تھا اور ”تَبَسُّلًا“ تَبَلَّ فعل کا مصدر ہے۔ ”اَتَبَشَّكُم بَيْنَ الْأَرْضِ بَنَاتًا“ یعنی اِنْبَاتًا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حال مؤکدہ : یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً ”يَوْمَ اُنْعَثُ حَيًّا“، ”وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ“، ”وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“۔ ”ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ الْآفِلِينَ مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ“ اور ”وَأَزَلَفْتِ الْجَنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلِيٌّ مُذْبِرًا“ اس باب سے نہیں ہے اس لئے کہ مذہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ اور نہ ”فَقَسَّسَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا“ اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحك نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا“ بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شے کا فی نفسہ ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے : یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

پہلا فائدہ : از انجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے ”الْكَلَامُ إِذَا تَكَسَّرَ تَقَرَّرَ“ یعنی جس وقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگار عالم نے بندوں کو وہ سب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انداز (ڈرانے والی باتوں) کی تکریر آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے ”وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا“۔

دوسرا فائدہ : تاکید۔

تیسرا فائدہ : اُس چیز پر تنبیہ کی نیا دیتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قول تعالیٰ ”وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ - يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ دُنْيَا مَتَاعٌ“ دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا فائدہ : یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اس وقت دوبارہ اس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اس اعادہ سے اس کا تطبیق اور اس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنَّا بَعْدَ مَا فُتِنُوا أَنَّمَا جَاءَهُمْ بِمَا اتَّوَا وَيُجْبُونَ أَنَّ يُحْمَلُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَازِرَةٍ مِنَ الْعَذَابِ“ اور ”إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُوكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَاكِبَهُمْ“۔

پانچواں فائدہ : تعظیم اور توبیل ہے جیسے ”الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ“، ”الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ“ اور ”أَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ“۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ”یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے کیونکہ اُس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ پائی جاتی ہے لہذا اب اس کو ایک جدا گانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہو سکتا اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق اوصاف جدا گانہ رکھتی ہے۔ اس پر زیادتی ہونا اور اس میں کمی کیا جانا ممکن ہے اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی۔ اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صنعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں کمر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہوگئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اس کے موکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے ”اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ“ اور ”إِصْطَفَاكِ وَطَهِّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى بَيْتِ الْعَالَمِينَ“ کہ یہ آیتیں تکرار کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوتی ہے اور وہ آیتیں بھی ہیں جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا کمر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ“۔ اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قول تعالیٰ ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ گواہ کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے اور اسی واسطے اس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام کمر آیتوں کا تعلق ایک ہی شے کے ساتھ ہوتا تو ان کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے اس بات کو ابن عبد السلام وغیرہ نے کہا ہے اور اس کے علاوہ اگرچہ اس میں سے بعض آیتیں نعمت بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نعمت (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔

کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قول تعالیٰ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟ تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور ان میں سب سے اچھا جواب یہ ہے ”خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دارالہجوم (دنیا) سے دارالسرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکو کار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلادی جاتی ہے“۔ اور اسی طرح قول تعالیٰ ”وَبَلِّغْهُمُ الْيَوْمَ الْآخِرَ“ سورۃ المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قول تعالیٰ ”إِنِّي فَسَّيْتُ لَكُمْ آيَاتِي وَمَا كُنَّا لَنُخْلِكَهُمْ“۔

مُؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ“ اُنھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ اور اس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں ان کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ أَخْبَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ“ سے بالخصوص اس نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے۔ اور چونکہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے لہذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تاکہ اس سے اس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمہ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورۃ القمر میں ”وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ“ کی تکرار ہوئی ہے۔

زختریؒ کہتا ہے کہ اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تاکہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آجائیں۔

کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے ”پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اسی کا قبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جدا گانہ ہے؟“ تو میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابلی (متصل) قصہ میں نص اور مابلی کے غیر میں ظاہر ہے۔ پھر اگر تم کہو کہ ”اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے“ تو میں کہوں گا کہ ”ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی کیونکہ یہ قاعدہ اس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے۔“

اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِیْنَ اَوْثَرُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَاِیَّاكُمْ اَنْ اتَّقُوا اللّٰهَ ط وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَكَفٰی بِاللّٰهِ وَكِیْلًا“ کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ کی تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجودات علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں اور باری تعالیٰ جل شانہ ان سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ ان کی حفاظت کرتا، ان کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے ان کا نظام قائم رکھتا ہے۔ ابن جریرؒ کہتا ہے کہ پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو ”وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا“ اور ”وَكَفٰی بِاللّٰهِ وَكِیْلًا“ کہا گیا ہے اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ ”پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔“

اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِیْقًا يَلْوُؤْنَ أَلَسْتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ“۔

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے ان لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ ”فَسُوِّیْلٌ لِّلَّذِیْنَ یَحْسَبُوْنَ الْكِتَابَ بِاَیْدِهِمْ“ میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کتب الہی کی تمام تر جنس مراد ہے یعنی کُتُب اللہ اور اس کے کلام کے ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا تَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ“ تا آخر سورۃ۔ اس میں ”لَا تَعْبُدُوا“ سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے ”وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ“ یعنی بحالت موجودہ۔ ”مَا تَعْبُدُوا“ آئندہ زمانہ میں ”وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ“ یعنی فی الحال ”مَا تَعْبُدُونَ“ زمانہ ماضی میں ”وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ“ زمانہ آئندہ میں ”مَا تَعْبُدُوا“ یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَذَا كُمْ“۔ جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے ”فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ فَرَائِضُكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ“ اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے ”وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ“۔ ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے ان میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ، قروح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَاذْكُرُوا كَمَا هَذَا كُمْ“ اسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طوافِ افاضہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے ”فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ“ ارشاد فرمایا ہے اور تیسرے ذکر سے ”حِجْرَةُ الْعَقَبَةِ“ کو نکٹریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں شیطانوں کو نکٹریاں مارنے کا ایما دیا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَلْ قَالُوا أَضْغَاثِ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”بَلْ أَدْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ“۔ اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ ”وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمُسْبِغِ قُدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قُدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے ”وَلِلْمُطْلَقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“۔ دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تاکہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو اور اس کے بارے میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اس وقت کسی صحابی نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہذا دوسری آیت نازل ہوئی۔ اس روایت کا راوی ابن جریر ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“۔ اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اسی کی مثال (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زختری کہتا ہے: ”یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی اور اس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے“۔ وہ کہتا ہے: اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو مؤخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اھون (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اغلظ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً آدم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، نوح علیہ السلام وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس (۱۲۰) مواضع میں موسیٰ علیہ السلام کا ذکر فرمایا ہے۔

ابن العربی اپنی کتاب ”القصاصم“ میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کا قصہ پچیس (۲۵) آیتوں میں اور موسیٰ علیہ السلام کا قصہ نوے (۹۰) آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدر بن جہانہ نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے جس کا نام اس نے ”المقتصر فی فوائد تکرار القصص“ رکھا ہے۔ اس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

قصص کے تکرار کے فوائد

پہلا فائدہ : از انجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ ”ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز میں زیادہ کردی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فن بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔“

دوسرا فائدہ : یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سن کر اپنے وطن اور گھریار کی طرف واپس چلا جاتا تھا تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اس قرآن کو سنتے تھے جو کہ ان کے بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ وقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰ علیہ السلام کا قصہ معلوم ہوتا اور دوسری قوم محض عیسیٰ علیہ السلام کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ ان قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔

تیسرا فائدہ : یہ ہے کہ ایک ہی کلام کا کثیر نون (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا فائدہ : یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اس طرح ہر قصص کے نقل سے ان کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر : یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لاسکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے ان کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح انہیں بتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لاسکیں گے اور اس بات سے عاجز رہیں گے۔

چھٹا فائدہ : یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے اہل عرب سے توحید کی طور فرمایا اور ”فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ“ اس وقت اگر کوئی ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ ”تم ہی اس کی ایسی ایک سورۃ بنالو“۔ لہذا خدا تعالیٰ نے ہر قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا، تاکہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کر دے۔

ساتواں نفع : یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جدا گانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے حکم سُكِّلْ حَدِيدٌ لَّذِيذْ بار بار ان قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہے اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے، اور نہ لوگ اس کے مکرر بیانوں کو سن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے تباہ اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”پھر یوسف علیہ السلام کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اسے ایک ہی انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟“ اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں :

قصہ حضرت یوسف علیہ السلام کی عدم تکرار کی وجوہ

(۱) یہ کہ اس قصہ میں حضرت یوسف علیہ السلام سے عورتوں کے اظہارِ عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اس خاتون اور ان عورتوں کا حال اس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف علیہ السلام) پر

فریفتہ ہو گئیں تھیں۔ لہذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کی جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسف علیہ السلام کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جس قدر قصص ہیں ان کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر نکلتا ہے۔ جیسے ابلیس و آدم کا قصہ، قوم نوح کا حال اور ہود علیہ السلام، صالح علیہ السلام اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۃ یوسف کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اس کے پڑھنے، سننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

(۳) استاذ ابواسحاق اسفرائینی کا قول ہے: ”خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسف علیہ السلام کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسف علیہ السلام کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے۔“

(۴) میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسف علیہ السلام کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہؓ کو اس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں ان کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور ان کے مبتدا اور منتہا دونوں کا احاطہ کر لیا جاسکے۔

(۵) پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اس کے ذریعہ سے ان لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار ان کو سنائے جائیں۔ لہذا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔ اسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو ان کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ ان سے اگلے سرکش اور مکذّب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے اور اسی سبب سے خدا تعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد فرمایا ”فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ۔ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ“ اور یوسف علیہ السلام کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف، ذی القرنین، خضر، موسیٰ علیہ السلام اور ذبیح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کی ولادت کا قصہ دوبار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ کہسب میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکہ ہے اور اس کا رُوئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدینہ ہے اس میں اس قصہ کے نزول کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تھے۔ اور اسی سبب سے اس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع : صفت

اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اول : تخصیص فی النکرہ کے سبب سے : مثلاً : ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“۔

دوم : معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے : جیسے ”وَرَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأَمِّيَّ“۔

سوم : مدح و ثناء کے واسطے : اور منجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفاتیں ہیں مثلاً ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ اور ”هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ“ اور اسی قسم سے ہے ”يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ هَادُوا“ کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تفریض کرنا اور ان کو ملت اسلام سے دور بنانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور ان پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دور پڑے ہیں۔ یہ بات زخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم : ذم (مذمت) کے سبب سے : مثلاً ”فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“۔

پنجم : رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے : جیسے ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتِ الْأَنْبِيَاءَ“ یہاں ”الْهَيْهَاتِ“ تشبیہ کے لئے آچکا ہے۔ لہذا اس کے بعد ”الْأَنْبِيَاءَ“ کا لفظ صفت مؤکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں۔ اور وہ ان دونوں کے عاجز ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیہ مراد لی جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”إِنَّمَا نَحْنُ وَبَنُو الْمَطْلَبِ شَيْءٌ وَوَاحِدٌ“ یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تشبیہ کے صیغہ میں بھی اسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں بھی اگر لفظ ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتِ“ کہا جاتا تو اس سے یہ ہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت الہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اسی بنا پر خدا نے اپنے قول ”إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَوَاحِدٌ“ کو وحدۃ کے ساتھ مؤکد بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاسْأَلْكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ الْاُنْتَيْنِ“ کُلِّ کو تینوں کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَوَاحِدَةٌ“ میں صور پھونکنے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کے لئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَةٌ) کبھی کثرت پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَعْبُدُوا اِنْعَمَ اللَّهُ لَا تُحْصُوْهَا“ اس میں نعمۃ کا لفظ کثرت پر دال ہے مگر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ كُنَّا اُنْتَيْنِ“ میں ”كُنَّا“ کا لفظ خود ہی تشبیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

پس ”اُنْتَيْنِ“ کے ساتھ اس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ ”اس نے (اُنْتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر ”فَإِنْ كُنَّا“ کے بعد ”صَغِيرَتَيْنِ“ یا ”كَبِيرَتَيْنِ“ یا ”صَالِحَتَيْنِ“ یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے ”اُنْتَيْنِ“ کا لفظ کہہ دیا تو اس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض ان دونوں کے از روئے تعدد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔“

اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ ثنی کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ) نے یہاں پر ”فَإِنْ كُنَّا اُنْتَيْنِ فَصَاعِدًا“ مراد لی ہے اور اس کے لئے ”اُنْتَيْنِ“ کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ“ ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا مود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ“ صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ ”يَطِيرُ“ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں ”طَائِر“ سے حقیقتاً پرندہ ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”بِحَنَاحَيْهِ“ طیران (اڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ بِالْأَنفُسِ“ کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ

”وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ“ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ“ بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي“ میں ہوا ہے۔

قاعدہ : عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی

اس واسطے ”رَجُلٌ فَصِيحٌ مُتَكَلِّمٌ“ نہیں کہا جائے گا بلکہ ”مُتَكَلِّمٌ فَصِيحٌ“ کہا جائے گا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا“ سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں ”نَبِيًّا“ حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ : مضاف اور مضاف الیہ کی صفت

جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اس صفت کا اجراء مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجراء ہونے کی مثال ہے ”سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا“ اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانًا“۔

فائدہ :

جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعیتیں (صفیتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بعد ڈالا جائے۔ مثلاً ”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ“ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَافٍ مِّمَّنْ هَمَزَ مَشَاءً بِنَبِيٍّ مُنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنْ يُعْطِيَ“ بَعْدَ ذَلِكَ رَنِيمٌ“۔

فائدہ : مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا

مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا ان کے اجراء کی نسبت سے یہ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم کے معرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ ان صفات کے اعراب کو مختلف وارڈ کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ“۔ ”وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ“۔ ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ..... وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ“ اور شاذ طور پر ایک قرأت ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ رفع و نصب ”رَبِّ“ کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْرَاتِهِ حَمَلَةٌ اللَّحْطِ“۔

چھٹی نوع : بدل : بدل سے ابہام کے بعد ایضاً مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امثال یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے اس لئے کہ جس وقت تم ”رَأَيْتُمْ زَيْنًا أَخَاكَ“ کہتے ہو اس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی ہے نہ کہ اس کے غیر کو۔

۱۔ قطع اختلاف اعراب کا نام ہے۔ یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جدا گانہ رہے۔

۲۔ اجراء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں۔ یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل ٹکرا عامل نیت سے آتا ہے۔ اس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دولفظ ہیں۔ اور اس سے بھی کہ بدل اسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل اکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تقسیمی اور بدل الاشتمال میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل اکل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِعْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اور ”إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ“۔
”لَنْسَفَعًا بِالْناصِيَةِ ناصِيَةً كاذِبَةً خاطِئَةً“۔

بدل البعض کی مثال ہے ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور ”وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ“۔
اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا آتَيْنَاهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ“، ”يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قَتَالٍ فِيهِ قُلٌ قَتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ“، ”قِيلَ أَصْحَابُ الْأَخْضَوْدِ النَّارُ“ اور ”لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرْ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ“۔

بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل اکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا جَنَّاتِ عَدْنٍ“ اس میں ”جَنَّاتِ عَدْنٍ“ لفظ ”الْجَنَّةُ“ سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے کہ ”ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ“ دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور سیویہ نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی تاکید ہوتی ہے اور ابن السلام نے قول تعالیٰ ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَتَزْرُ“ کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے کہ بیان التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا“۔ اور اس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اَب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے۔ لہذا ”آزَر“ کو یہاں اس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ حقیقتاً باپ ہی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع : عطف بیان : عطف بیان ایضاح کے بارے میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اس سے جدا گانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کا ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضح کیا گیا ہے جو کہ اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے جو کہ اس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضوع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالک نے کافی کی شرح میں لکھا ہے: ”عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارے میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سیبیہ پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا تو ہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں ”فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا بَرَأَ الْإِنْسَانَ“ اور ”مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ“ اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے اور اس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ اللَّهُ الْكَلْبَةَ الْغَلِيظَ الْحَرَامَ“ یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع : دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا : اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي“، ”فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا“، ”فَلَا يَخَافُ ظُلُمًا وَلَا هَضْمًا“، ”لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى“، ”لَا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا لَمْنًا“۔ خلیل کا قول ہے کہ ”عوج“ (کجی) اور اُمت دوئوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ ”سِرَّهْمُ وَنَجْوَاهُمْ“، ”سِرْعَةً وَمِنْهَاجًا“، ”لَا تَبْقَىٰ وَلَا تَذَرُ“، ”إِلَّا دُعَاءَ وَبَدَاءَ“، ”أَطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَكَبَرَاءَنَا“، ”لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ“۔ کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ ”صَلَوَاتُ مَنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“، ”عُذْرًا أَوْ نَذْرًا“۔ ثعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں۔ اور میر نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے : ”اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ ان کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے اور جس حالت میں کہ کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح کثرت الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع : خاص کا عطف عام پر : اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تعارض الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔

ابو حیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا : ”اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفضیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”حَافِظُوا عَلٰی الصَّلٰوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰی“، ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ“، ”وَلَنَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“، ”وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ“۔ کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبرائیل علیہ السلام اور میکائیل علیہ السلام کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعویٰ کی تردید کے لئے ہے جو کہ انہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارے میں کیا تھا۔ اور میکائیل علیہ السلام کو جبرائیل علیہ السلام کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبرائیل علیہ السلام فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور رُوحوں کی حیات ہے۔ اسی طرح میکائیل علیہ السلام رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام اور میکائیل علیہ السلام دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے سہمی میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے اور اسی قبیل کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ“۔ ان مثالوں میں صرف عطف تردید ”أَوْ“ کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارے میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مد نظر تھا۔

تنبیہ :

اس مقام میں خاص اور عام سے وہ امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاح اصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔

دسویں نوع : عام کا عطف خاص پر : بعض لوگوں نے غلطی سے اس طرح عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے۔ یعنی عام کا منفرد بالذکر کرنے کی علت اس کے حال پر توجہ کرنا اور اس سے خاص اعتنا رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ ”إِنَّ صَلَاتِي

وَنُفْسِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي“ کہ اس میں ”نُفْسُكَ“ بمعنی عبادت کے آیا ہے اور عام تر ہے۔ ”اَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ السَّمَاءِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ“، ”رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“، ”فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ“ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ“ کے بعد اس کے قول ”وَمَنْ يَذَّكَّرُ الْأَمْرَ“ کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارہویں نوع : ابہام کے بعد ایضاح کرنا ”أَلَا يُضَاهِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ“ : یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا : اہل بیان کا قول ہے ”اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے۔“ اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ، ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جا گزریں ہو جاتے ہیں اس واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اس سے لذت علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے جس وقت کسی معنی کا علم اس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ خواہ طبیعت میں شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجوہ سے بھی اس بات کا علم ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ایکبارگی اس شے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے ”رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي“ اس میں ”اشْرَحْ“ متکلم کی کسی شے کا شرح طلب کرنے کے حق میں مفید ہے اور ”صدری“ اس طلب کی تفسیر اور اس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”يَسِّرْ لِي أَمْرِي“ بھی ہے کہ اس کا مقام بجز اس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مجر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے ”أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ“ میں بھی مقام تاکید کا مقتضی ہے اس وجہ سے کہ یہ اثنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمَرَ أَنَّ ذَابِرَهُ لَأَنْ مَّقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ“ بھی ہے۔

مجملہ انہی فوائد کے جو کہ ایضاح بعد الاہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ”إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ..... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ”ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ اس آیت میں ”عَشْرٌ“ کا ذکر دو بار اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ ”وَسَبْعَةٌ“ میں واؤ کے معنی ”اَوْ“ ہونے کے تو ہم اس سے رفع ہو جائے ورنہ ”ثَلَاثَةٌ“ بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ“ کے بعد اس کے قول ”وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًّ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ“ میں واؤ عطفہ ”اَوْ“ حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی مجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ ان سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارے میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زخشریؒ نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبد السلام نے ترجیح دی ہے۔ اور زماکانی اپنی کتاب اسرار التریل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قول تعالیٰ ”وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ“ احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکری کہتا ہے: ”اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰ علیہ السلام کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الہی سننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس جمع رکھیں اور ان کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر ان سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اس وقت تمام ایام مساوی ہوتے۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدت انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ رُوح پیدا ہو گئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔“

پنجم : یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ ”الحلیفۃ امیر المؤمنین یأمرک بكذا“ یعنی خلیفہ المؤمنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں اور قرآن میں اس کی مثال ہے ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ اور ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“۔

ششم : مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیہ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ“۔

ساتواں فائدہ : ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے ”وَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ“، ”قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ“، ”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الْغَيْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْهُورًا إِنَّا حَلَقْنَا الْإِنْسَانَ“۔

آٹھواں نفع : یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً ”وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ“ اس میں ”مِنْهَا“ نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ : ظاہر سے وصف کسی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَاصْبِرُوا بِأَنَّهُ ذَرَّ سُؤْلَهُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ“ کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول ”إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ“ کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَاصْبِرُوا بِأَنَّهُ وَبِيُّ“ اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تا کہ ان اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو مبصوف نہیں ڈالا جاسکتا، یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ : یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علیت (سببیت) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً ”فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا أَرْحَامًا“، ”فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ لِّلْكَافِرِينَ“ یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”لَهُمْ“ (ضمیر) نہیں ارشاد کیا کیونکہ اس سے یہ خبر دی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اس سے بوجہ اس کے کفر ہی دشمنی رکھتا ہے ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ“، ”إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْمُجْرِمُونَ“ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ۔

گیارہویں : عموم کا قصد ہے۔ مثلاً ”وَمَا أَرْبَىٰ نَفْسِي إِلَّا النَّفْسَ لَأَمَّارَةً“ یہاں اُنہا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اُس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے اور قولہ تعالیٰ ”أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا“۔

بارہویں : خصوص کا قصد مثلاً ”وَأَمْرًا مُّؤْمِنَةً“ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ“ اس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہویں : یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے مثلاً ”فَإِن يَشَأْ اللَّهُ يُخْذِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ“۔ یہاں پر ”وَيَمْحُ اللَّهُ“ حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ وہ استئناف (از سر نو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔

چودھواں فائدہ : متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَغْوَدُ بِرَبِّ النَّاسِ.....“ اس بات کو شیخ عز الدین نے ذکر کیا ہے اور ابن الصانع نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ“ کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ كَلَّمَ الْإِنْسَانَ لِطْفِئِهِ۔ یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدم علیہ السلام مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا اور پس علیہ السلام اور تیسرے انسان سے البوجہل مراد ہے۔

پندرہواں : امر ترصیح اور ترکیب میں الفاظ کے ہم وزن ہونے کی مراعاة ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ“ کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سوال ہواں : یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کی ایسی تفسیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اَنبَا اَهْلَ قَرْيَةٍ اِسْتَطَعَمَا اَهْلَهَا“۔ اگر اس جگہ ”اِسْتَطَعَمَا“ کہا جاتا تو یہ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضر اور موسیٰ علیہما السلام نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا ”اِسْتَطَعَمَاهُمْ“ کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ ”اِسْتَطَعَمَا“ قریہ کی صفت ہے اور قریہ کمرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی تفسیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصغدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا، یوں ہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے

اَسَيْدُنَا قَاضِيُ الْقَضَاةِ وَمَنْ اِذَا
بَدَا وَجْهُهُ اسْتَحْيَا لَهُ الْقَمَرَانِ

”ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رخ تاباں کے زور و شمس و قمر شرمندہ ہوتے ہیں“

وَمَنْ كَفَّهُ يَوْمَ النَّدَا وَ يِرَاعُهُ
عَلَى طُرْسِهِم بِحِرَانٍ يَلْتَقِيَانِ

”سقاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے ان کے پرچہ احکام کے کاغذ پر دو دریا بہاں مل جاتے ہیں“

وَمَنْ اِنْ ذَجَتْ فِي الْمُسْكَلَاتِ مَسَائِلَ
جَلَّاهَا بِفِكْرِ ذَائِمِ اللَّمَعَانِ

”وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں

تو وہ اپنی چمکنے والی حیرت فہم سے اُن کو روشن بنا دیتے ہیں“

رَاَيْتُ كِتَابَ اللّٰهِ اَكْبَرَ مُعْجَزٍ
لَا فُضِّلَ مِنْ يُّهْدَى بِهِ الثَّقَلَانِ

”میں نے کتاب اللہ کو اس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا جس کے ذریعہ سے

ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے“

وَمِنْ جُمْلَةِ الِاعْجَازِ كَوْنُ اِخْتِصَارِهِ

بِاِيْجَازِ الْفَاطِظِ وَ بَسْطِ مَعَانِ

”کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اس کا اختصار ہے کہ اس کے

لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے“

وَلَكِنِّي فِي الْكَهْفِ ابْصَرْتُ اَيَّةَ

بِهَا الْفِكْرُ فِي طَوْلِ الزَّمَانِ عَيَانِ

”مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے“

وَمَا هِيَ اِلَّا اِسْتَطَعَمَا اَهْلَهَا فَقَدْ

نَرَى اِسْتَطَعَمَاهُمْ مَثَلَهُ بَيَانِ

”وہ آیت ”اِسْتَطَعَمَا اهلها“ ہے کہ ہم بیان مفہوم ”اِسْتَطَعَمَاهُمْ“ کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں“

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغَرَاءُ فَنِي وَضَع ظَاهِرٍ
مَكَانَ الضَّمِيرِ إِنَّ ذَاكَ لِشَانَ

”آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بتائے ضمیر رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضروری کوئی اہم بات ہے“

فَارْشِدْ عَلَى عَادَاتِ فَضْلِكَ حَيْرَتِي
فَمَالِي بِهَا عِنْدَ الْبَيَانِ يَدَانِ

”اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت
میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں“

تنبیہ : اسم ظاہر کا اعادہ بالمعنی اس کے بلفظہ اعادہ سے بہتر ہے

اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں یہ نسبت اُس کے بلفظہ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ ”إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ“، ”أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا“۔ اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكَمُ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ“، کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ ”اللَّهُ“ کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہونا ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ..... بِرَبِّهِمْ يَعْلَمُونَ“ اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں رہتا جس پر ضمیر کا عود ہو اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ“۔ اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَ“ کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ایغال : امکان کو کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ ہے کہ ”کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ“۔ یہاں پر قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ مُهْتَدُونَ“ ایغال ہے اس واسطے کہ اگر اس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے اس لئے کہ رسول لا محالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر ابھارنے اور ان کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصح نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ“ کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ ”إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ“ اُن کے نفع نہ اٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بدیہنا معلوم ہے اس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرہویں نوع تذلیل : اور وہ اس کا نام ہے ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً ”ذَلِكَ جَزَيْنَا هُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نَعَارِىَ إِلَّا الْكَافُورَ“ اور ”وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“، ”وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ“، ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“، ”وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُكْفَرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ“۔

سولہویں نوع : طرد اور عکس طبعی کہتا ہے ”اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو اور یا اس کے برعکس ہو“ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَلَا عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَلَا عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ“ کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسواذیگر اوقات میں رفع بخارج کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل اعتبار کا کی نوع ہے۔

سترہویں نوع تکمیل : اس کا نام احترام بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اس وہم کو دفع کر دے۔ مثلاً ”أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ“ کہ اگر اس جگہ محض ”أَذِلَّةٌ“ پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات ان کی کمزوری کے باعث سے ہے۔ لہذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”أَعِزَّةٌ“ کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ“ کہ اگر اس میں صرف ”أَشِدَّاءُ“ پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات ان کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ ”تَخْرُجُ بَيْضَاءُ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ“ اور ”لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُودُهُ“ وہم لا يشعرون“ احترام کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے ”فَتُصِيبُكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ“ بغیر علم“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احترام ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے: ”پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گواس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع : تسمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فعل (متعلق جملہ) اس طرح کالایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حَيْبٍ“ میں ”على حَيْبٍ“ متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھانا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کا کھانا کھانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حَيْبٍ“ بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ“ میں ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ کا جملہ تسمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تسمیم ہے۔

انیسویں نوع استقصاء : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اس کا استقصاء (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کر کے اس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَيُّدُ أَخَذَكُمْ أَنْ تَكُونُ لَهُ حَنَّةٌ مِنْ نَحِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَحْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ طَحْذَلِكَ يَبْنَ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ“ اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف ”حَنَّةٌ“ ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اس کی تفسیر میں ”مِنْ نَحِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر ”تَحْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ اس کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تملکہ وصف کے طور پر ارشاد کیا ”فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ“ اس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیتا کہ اس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا ”وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ“ اور اس کا بڑھاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ

جو مصیبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارے میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ ”وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ“ اور اس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذُرِّيَّة کی صفت ”صُعْفَاء“ کی ساتھ بھی کر دی۔ بعد ازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اس مصیبت زدہ شخص کا تمام وکمال سرمایہ اور بسر اوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشم زدن میں اس کے ہلاک کر ڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا ”فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ“ پھر اس پر بگولہ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعت ہلاک حاصل نہیں ہو سکتی اس واسطے ”فِيهِ نَارٌ“ اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی۔ کیونکہ یہاں احتمال ہو سکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہذا اس احتمال سے احتراز کرنے کے واسطے ارشاد کیا ”فَاحْشَرْتُمْ“ یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین، تمام تر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

استقصاء، تنمिम اور تکمیل میں فرق

ابن ابی الاصبغ کہتا ہے: ”استقصاء اور تنمिम اور تکمیل“ ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تنمिम کا اردو ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں۔ تکمیل کا اردو ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصاء کا اردو دتام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اسی معنی کے لوازم، عوارض، اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام ان باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اس معنی کے متعلق خیال جاسکے۔ یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع اعتراض : قدمۃ نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفع ابہام کے واسطے اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ“ اس جگہ قولہ تعالیٰ: ”سُبْحَانَهُ“ خدا تعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اس کی تزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”لَقَدْ خُلِقْنَا الْمَسْحَدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اَمِينٌ“ میں ”اِنْ شَاءَ اللّٰهُ“ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے ”فَاتَوَّهْنُ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ“ نِسَاءً كُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ“ اس جگہ قولہ ”نِسَاءً كُمْ“ قولہ ”فَاتَوَّهْنُ“ کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے ان کی عرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانب سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ ”يَا اَرْضُ اِنْسَلْجِي مَاءً لِّكَ وَيَا سَمَاءُ اَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ“ اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں :

(۱) وَغِيضَ الْمَاءِ (۲) وَقُضِيَ الْاَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ

کتاب اقصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ امور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا ہے تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا ہے اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر اعتراض در اعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ ”وَقُضِيَ الْاَمْرُ“ اور ”اسْتَوَتْ“ کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ”اسْتَوَتْ“ کا حصول پانی خشک ہونے کے عقب ہی میں ہو سکتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَسْنُ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ“ قِبَايَ الْاَلَاءِ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ“ ذُوْنَا اَفْنَانٍ“ قِبَايَ الْاَلَاءِ

رَبُّكُمْ تُكَذِّبَان ۝ فِيهِمَا عَيْنَانِ تَحَرَّيَان ۝ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان ۝ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان ۝ مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ ۚ بَطَّأَتْهُمَا مِنْ اسْتِبْرَاطٍ وَحَنَاءِ الْحَثِيثِينَ ۚ دَانَ ۝ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان ۝ میں ”علیٰ فُرُش“ تک جس قدر عبارت ہے اس میں سات معترضہ جملے اس وقت میں آتے ہیں جبکہ اس کا اعراب ”وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ“ سے حال ڈال کر کیا جائے۔ اور اعتراض دراعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ۚ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوُتَّلَمُّوْنَ عَظِيمٌ ۚ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ“ کہ یہاں قسم اور اس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوُتَّلَمُّوْنَ عَظِيمٌ“ جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیم) کے مابین قولہ تعالیٰ ”لَوُتَّلَمُّوْنَ“ معترضہ ہو کر مقسم بہ کی تعظیم۔ اس کے اجمال کی تحقیق اور ان بات کو معلوم کرانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

حسن اعتراض کی وجہ

طبی نے کتاب تبيان میں بیان کیا ہے: ”حسن اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی امید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے۔ لہذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آجائے اور حاصل ہو جائے۔“

اکیسویں نوع تعلیل : اور فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور اہمیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت ان کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو۔ جس سوال کو جملہ اولیٰ (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں: لام، اِن، اَنَّ، اِذْ، بَآء، کَیْ، مَنْ اور لَعَلَّ۔ اور ان کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ ان چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں۔ ایک حکمت کا لفظ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حِكْمَةٌ ۚ بَالِغَةٌ“ اعلیٰ درجہ کی حکمت اور افرغش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً“ اور ”اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا“۔

ستاؤں ویں نوع (۵۷)

خبر اور انشاء

کلام کی اقسام / کلام کی قسموں میں اختلاف

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں :

نداء، مسئلہ، امر، تفتیح، تعجب، قسم، شرط، وضع، شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں، کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔ انفض کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر، استخبار، امر، نہی، نداء اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر، امر، تصریح، طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر، استخبار، طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر، طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق و تکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اس کے معنی اسی کے لفظ سے مقتدر ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اس کے معنی لفظ کے ساتھ مقتدر نہ ہوں بلکہ اس سے متاخر ہیں تو وہ طلب ہے۔

اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ **اَنْشِئْ** کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقتدر ہیں۔ لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

خبر کی تعریف میں اختلاف

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہوئی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو۔ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے۔“

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے۔ ”جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے۔“ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس طرح تو لفظ ”قَسَمٌ“ صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے اور تعریف جامع اور مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ ”جو کلام بنفسہ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے۔“ اور پھر یوں بھی اس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے۔“

انشاء کی تعریف / کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف

بعض متاخرین کہتے ہیں ”انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے ان میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ”کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اس سے تحصیل اور یا اس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام، دوسرا امر اور تیسرا نفی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اس حالت میں اس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اس کو انشاء یعنی از سر نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمہی، ترحی، نداء اور قسم میں یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ”اَنْتَ طَالِقٌ“ میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مِنْ جِبْتِ هُوَ (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو وہ خبر ہے۔

فصل : خبر کے مقاصد

خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“، ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور نفی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً ”لَا يَمْسُكُ إِلَّا الْمُسْطَهْرُونَ“ اور دعا کے معنی میں بھی۔ جیسے ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے ”بَيِّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبْ“ کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قول تعالیٰ ”فَاتْلُوهُمْ اللَّهُ - غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا“ بھی ہے اور ایک جماعت نے قول تعالیٰ ”حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بددعا ہے۔ اس لئے کہ دل معرکہ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

خبر، امر اور نفی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ ان کے اس قول میں کہ ”خبر امر و نفی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے“ نزاع کی ہے۔ اس نے قول تعالیٰ ”فَلَا رَفْثَ“ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں جو تَرَبَّصْ (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہذا نفی کا عود خواہ شرعی حکم کی طرف ہوگا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قول تعالیٰ ”لَا يَمْسُكُ إِلَّا الْمُسْطَهْرُونَ“ بھی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی صحیفہ کو نہ چھوئے۔ لہذا اگر کوئی اس کو حالت عدم طہارت میں مس کرے بھی تو ”وہ حکم شرع کی خلاف ورزی کرے گا۔“ ابن العربی کہتا ہے: ”اور یہ ایسا دافینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نفی کے معنی میں آتی ہے۔“

حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم تباہ ہیں۔

فرع : تعجب خبر کی ایک قسم ہے

صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصالح کا بیان ہے ”تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اس کے مانند امور سے ممتاز بنایا گیا ہو“۔ اور زحشری کہتا ہے ”تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اُسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو“۔ اور رمانی کا بیان ہے ”تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے لوگوں کو عادتاً اسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہذا ہر ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اس سے تعجب بہتر ہوگا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، مجازاً تعجب کہلاتا ہے اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اس کا استعمال تفخیم کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اسی کے لفظ سے بتائے گئے جو کہ مَا أَفْعَلَ اور أَفْعَلَ بِہ ہیں اور چند صیغے اس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً کَبُرَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”کَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ“ اور ”كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ“ اور كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ۔“

قاعدہ : اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی چاہئے

محقق لوگوں نے کہا ہے ”جس وقت تعجب کا ورد اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قول تَعَالَى ”فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَىٰ النَّارِ“ یعنی اب لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گویا استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالیٰ کے بارے میں تعجب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے، اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور تہجد کا آنا ہے اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم کے مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ ”یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے۔“

اسی سبب سے سیبویہ نے قول تَعَالَى ”لَعَلَّہٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى“ کی تفسیر میں کہا ہے ”اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی امید اور توقع پر جاؤ“۔ اور قول تَعَالَى ”وَلَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ اور ”وَلَيْلٌ يُّؤْمِنُ لِلْمُكَذِّبِينَ“ کے بارے میں کہا ہے کہ ”اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت بُرا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا بولتے تھے اور قرآن کا نزول انہی کی لغت میں ہوا اور انہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی، اس لئے گویا اُن سے ”وَلَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ“ اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکتوں میں پڑنے والوں کے واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ ”یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے۔“

فرع : خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدہ اور وعید بھی ہے

مثلاً ”سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ“ اور ”سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا“ مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع : نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے

(یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے)۔

نفی اور محمد کے مابین فرق

فوق اتنا ہے کہ دوم یعنی محمد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اس کو محمد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر اک محمد نفی ہو سکتا ہے مگر ہر اک نفی محمد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن اثیری وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ اور محمد کی مثال فرعون اور اس کی قوم کا آیات موسیٰ علیہ السلام کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ أَتَيْنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ“۔

نفی کے ادوات

(حرف) لَا . لَآت . لَئِيسَ . مَا . اِنْ . لَمْ اور لَمَّا ہیں۔ ان کے معانی سابق ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اسی جگہ بتادیئے گئے ہیں۔ ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ”حوالی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف لَا اور مَا دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانہ گزشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانہ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرف لَا بہ نسبت حرف مَا کے خفیف تر ہے۔ لہذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔

اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور ان کے واسطے مَا اور لَمْ اور لَنْ اور لَا چار کلمات اختیار کئے گئے اور باقی دو کلمے اِنْ اور لَمَّا کوئی اصل نہیں ہیں۔

پس مَا اور لَا ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم مقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنی زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے۔ چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اس میں سے حرف لَا اور ما جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اس میں سے حرف میم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لام کو میم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف لَا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرف لَا کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً ”لَمْ يَفْعَلْ زَيْدٌ“ وَلَا عَمْرٌ“ اور باقی رہا لَمَّا تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ اور مَا تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی توکید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں :

(۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار : بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اسی شے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگار عالم کے ارشاد ”وَمَا رُبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ“ : ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا“ اور ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے اور یہ درست ہے کہ چیز سے کسی چیز کو نفی کیا جانا کبھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شے اس منفی عنہ شے میں از روئے عقل شمار نہیں ہو سکتی اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شے منفی باوجود امکان وقوع کے شے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے : اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال ”وَمَا جَعَلْنَا لَهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ“ ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے ”لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا“ وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے الحاف (گرگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قول تعالیٰ ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ“ یعنی ان کے کوئی شفیع ہی نہیں۔ ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ یعنی ان کے لئے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت ان کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قول تعالیٰ ”فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ“ اور اس نوع کا نام اہل بدلیع کی اصطلاح میں ”نسی شیء یباحیہ“ رکھا گیا ہے۔

اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ”کلام اپنے ظاہر سے ایک شے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اس شے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ ”ایک شے کی نفی تنقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اس کی تاکید کی غرض سے اس شے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قول تعالیٰ ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی بُرہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قول تعالیٰ ”وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ“ کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سو اسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قول تعالیٰ ”رَفَعَ السَّحَابَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا“ اور دراصل آسمان کا سا تہان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) وصف کامل اور ثمرہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے نفی: کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی براہ راست نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ ”لَا يَسْمُوتُ فِيهَا وَلَا يَخْسَى“ اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے قول تعالیٰ ”وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصَرُونَ“۔

معتزل نے اسی آیت سے دیدار الہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قول تعالیٰ ”إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ“ البصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر ان کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدار الہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہوگا کہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں اور قول تعالیٰ ”وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“ میں پروردگار جل شانہ نے پہلے تو کید فسی کے طریقے پر ان لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر ان کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو ان سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکا کی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے: مگر اس قول پر قول تعالیٰ ”وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ“ سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس جگہ رمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہے۔ اور وہ شے اسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے۔ لہذا یہاں جس چیز پر نفی کا درود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت ”وَمَا رَمَيْتَ خَلْقًا إِذْ رَمَيْتَ كَسَبًا“۔ مَا رَمَيْتَ اِنْتِهَاءُ اِذْ رَمَيْتَ اِبْتِدَاءُ ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے : اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اوّل کی مثال قول تعالیٰ ”فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً“ یعنی تم اس کو رو نہیں کرتے اور قول تعالیٰ ”فَمَا اسْتَطَاعُوا اَنْ يَّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهٗ تَنْفِيًا“ اور نفی امتناع کی نظیر ہے قول تعالیٰ ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ“ دونوں قرأتوں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ ”کیا تم ہماری بات کر کے خدا تعالیٰ سے مانگہ نازل کرنے

کی استدعا کرو گے؟“ کیونکہ ان لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ ماندہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور پہلی غیبی السلام کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوع مشقت اور کلفت کی مثال ہے ”إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا“ یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ : عام کی نفی خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے

مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَمَّا أَصْنَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ“ خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”أَصْنَاءَتْ“ کے بعد ”بِنُورِهِمْ“ اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے اور ضوء خاص کر نور کثیر کے لئے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بات سے اللہ پاک نے فرمایا: ”هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا“۔

غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے اور اس طرح نور بہ نسبت ضوء کے خاص تر ہے۔ لہذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ ان لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرمادے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: ”وَتَوَكَّلْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ“ اور اسی قسم کی مثال: ”لَيْسَ بِي ضَلَالَةٍ“ بھی ہے کہ یہاں: ”وَقَالُوا إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ“ کی طرح ضلال‘ نہیں کہا۔ بوجہ اس کے کہ وہ ضلالہ کی نسبت اعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی نفی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کیا ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل ثبوت خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَحَسْبُ عَرْسِ ضُفَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ یہاں حق سبحانہ و تعالیٰ نے ”وَطَوَّلَهَا“ نہیں کہا، جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہو سکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اس کے جوابات

لیکن یہ دو آیتیں (۱) ”وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ“ اور (۲) ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَبِيًّا“ بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب : ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاماً کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اس کو ”عبید“ کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی تشریح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ ”عَلَامُ الْغُيُوبِ“ کہہ کر فعال کے صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں ”عَالِمُ الْغَيْبِ“ فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب : یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تاکہ اس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورہ ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم : یہ ہے کہ ظلاماً یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اس کا اصل مدعا ”ذِي ظُلْمٍ“ اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم : یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم : یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ ”جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔“

چھٹا جواب : یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے ”لَيْسَ بِظَالِمٍ لَّيْسَ بِظَالِمٍ“ مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر ”لَيْسَ بِظَالِمٍ“ سے کی ہے۔

ساتواں جواب : یہ ہے کہ ”یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے ”ظَلَامٌ“ کہا تھا اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب : یہ ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالت اثبات یکساں رہتے ہیں۔ اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا۔ چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب : یہ ہے کہ یہاں تعرض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے اور مزید برآں اس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ : دو کلاموں میں دو و جہد لائیں تو کلام خبر ہوگا

کتاب الیاقوت کے مؤلف کا بیان ہے ”ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو جہد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: ”وَمَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ“ کہ اس کے معنی ”إِنَّمَا جَعَلْنَا هُمْ جَسَدًا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ“ ہیں۔ یعنی ہم نے ان کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں جہد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی جہد ہوتا ہے۔ مثلاً ”مَا زَيْدٌ بِخَارِجٍ“ اور جبکہ آغاز کلام میں دو جہد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک جہد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی رُو سے ”مَا إِن مَّجْنُونًا هُمْ فِيهِ“ ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : استفہام

انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہذا جبکہ تم دوبارہ اسے دریافت کرو گے تو یہ استفہام دوم کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغة میں بیان کیا ہے۔

ادوات : استفہام

ہمزہ، هل، ما، من، ای، لم، کیف، این، انی، متی اور ایان ہیں۔ اور ان کے بیان نوع ادوات میں گزر چکا ہے۔

عام ادوات استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں

ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے ”ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شے کی صورت کا ذہن میں ترسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اس کا ضد و کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو

جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو۔ کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے: ”قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوئی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو۔“ اور کبھی صیغہ استفہام میں بھی مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے۔

اور اس بارے میں علامہ شمس الدین بن الصائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے، جس کا نام ”روض الافہام فی اقسام الاستفہام“ رکھا ہے۔ علامہ مذکور اسی کتاب میں لکھتا ہے: ”اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ انہوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس میں صغارا کا اختلاف ہے یعنی وہ مجازی استفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسب ذیل ہیں :

استفہام کے مجازی معنی

اول : انکار : اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ الاحرف استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ“، ”وَهَلْ نَحَارِي إِلَّا الْكُفُورَ“ اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ“ میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ”لَا يَهْدِي“ ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”أَنْتُمْ مِنْ لَدُنْكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ“، ”أَنْتُمْ مِنْ لَبْسَرِينَ مَبْلُتًا“ یعنی لَا نُسُومِنُ۔ ”أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ“، ”أَلَمْ تَكُنْ أَنْتَ وَاللَّهُ الْأَنْفَى“ یعنی لَا يَكُونُ هَذَا۔ ”أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ“ یعنی مَا شَهِدُوا ذَلِكَ اور اکثر حالتوں میں تمذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُونُ آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ“ یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اور قولہ تعالیٰ: ”أَنْتُمْ مُكْمَرُونَ وَاتَّمَّ لَهَا كَارِهُونَ“ یعنی ”لَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا لَزَامَ“۔

دوم : معنی توبیخ : بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار باطل بتایا ہے اور یہ انکار تو بیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کئے جانے کے سزاوار ہیں اس لئے یہاں پر مذکورہ بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریب کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي“، ”أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُمُونَ“، ”أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ“ اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ نَعْبُدْكُمْ مَا يُتَذَكَّرُ فِيهِ مِنْ تَذَكَّرَ“، ”أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا“۔

سوم : معنی تقریر : یہاں بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جزی کہتا ہے: ”جس طرح کہ تقریر کے معنی استعمال اور سب ادوات استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اس کو حرف ہل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا۔“ اور کندی کا قول ہے قولہ تعالیٰ ”هَلْ يَسْمَعُونَكَ إِذْ تَدْعُوهُمْ أَوْ يَفْعَلُونَكَ“ میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی میں ہل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے مگر میں نے اباعلی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے۔ اور ابو حیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ ”استفہام تقریر کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے۔“ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”هَلْ فِي ذَلِكَ فَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ“ میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (ثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ“، ”أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا“۔

فَأَوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ، ”اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَّارْسَلْ“ اور شق دوم یعنی استفہام کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: اس اعتبار پر جس کو جرجانی نے اسے قول تعالیٰ ”وَجَدْتُمُوهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَّعُلُوًّا“ کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریری کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: ”اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ“ اور ”اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ اور زخشری نے قول تعالیٰ ”اَلَمْ تَعْلَمَنَّ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ“ کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی: تعجب یا تعجب: (تعجب دلانا) مثلاً ”كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ“ اور ”مَا لِيَ لَا اَرٰى الْهُدٰى“ اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قول تعالیٰ ”اَنَّا مُرْسِلُوْنَ النَّاسِ بِالْبَيِّنَاتِ“ میں مجتمع ہو گئی ہیں۔ زخشری کہتا ہے: ”اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی مع توبیخ اور ان کی حالت سے تعجب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قول تعالیٰ ”مَا وَلَهُمْ عُنْ قِبَلَتِهِمْ“ تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی: عتاب: (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قول تعالیٰ ”اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ان لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتبوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: ”غَفَى اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اِذْنْتَ لَهُمْ“ مگر زخشری نے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادب الہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے: معنی تذکیر: (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انتصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا الشَّيْطٰنَ“ اور ”اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّيْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ اور ”هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ يٰيُوسُفَ وَاٰخِيَهٗ“۔

ساتویں: معنی افتخار: جیسے: ”اَلَيْسَ لِيْ مُلْكٌ مِّصْرَ“۔

آٹھویں: تفخیم: مثلاً: ”مَا لِهٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً“۔

نویں: تحویل (ہول دلانا) اور تخويف: مثلاً ”الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ“ اور ”الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ“۔

دسویں: معنی سابق کے برعکس: یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی۔ جیسے ”وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوْا“۔

گیارہویں: تہدید اور وعید: مثلاً: ”اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ“۔

بارہویں: تکثیر: جس طرح: ”وَكَمْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا“۔

تیرہویں: تسوئہ: اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً ”سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ“۔

چودہویں: معنی امر: جیسے ”اَسْلَمْتُمْ“ یعنی ”اَسْلِمُوْا“، ”فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنتَهُوْنَ“ یعنی ”اِنْتَهُوْا“ اور ”اَتَصْبِرُوْنَ“ یعنی ”تَصْبِرُوْا“۔

پندرہویں: تنبیہ: اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ مثلاً ”اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ“ یعنی ”اَنْظُرْ“، ”اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً“۔

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاَیْنَ تَذْهَبُونَ“ بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بناتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ اِبْرَاهِيمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ“ بھی اسی باب سے ہے۔

سولہویں نوع ترغیب کے معنی : مثلاً : ”مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا“ اور ”هَلْ اَدْلُكُمْ عَلَىٰ تَحَارَةٍ تُنْجِيكُمْ“۔ سترہویں نوع تنبیہ : جیسے : ”اتَّخِشُوا نَهْمُ فَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْهُ“، ”فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاتَّخِشُوا“ کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“ یعنی ”لَا تَقْتَر“ (غره نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا : اور یہ بھی نہیں ہی کی طرح ہے مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے ”اَنْهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ“ یعنی ”لَا تُهْلِكُنَا“۔

اُنیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) : جیسے ”اتَّحَلَّ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا“۔

بیسویں تمنی : مثلاً : ”فَهَلْ لَّنَا مِنْ شُفْعَاءَ“۔

اکیسویں استبطاء : جیسے : ”مَنْ نَصَرَ اللّٰهَ“۔

بائیسویں عرض : جیسے : ”اَلَا تُجِبُّونَ اَنْ يَّعْزِلَ اللّٰهُ لَكُمْ“۔

تیسویں تخصیص : جیسے : ”اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْا اَيْمَانَهُمْ“۔

چوبیسویں تجاہل : مثلاً : ”ءَاَنْزَلَ عَلَیْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا“۔

پچیسویں تعظیم : جیسے : ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهٖ“۔

چھیسیویں تحقیر : جیسے : ”اِهْذَا الَّذِي بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا“ اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال ”مِنْ فِرْعَوْنَ“ کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں اکتفاء : جیسے : ”اَلَيْسَ فِیْ جَهَنَّمَ مَثْوًی لِّلْمُتَكَبِّرِیْنَ“۔

اٹھائیسویں استبعاد : جیسے : ”اِنِّیْ لَهُمُ الذِّكْرٰی“۔

اُنتیسویں ایناس (اُنس دلانا) : جیسے : ”وَمَا يَلِكُ بِیَمِیْنِكَ یَا مُوسٰی“۔

تیسویں تہکم اور استہزاء : مثلاً : ”اَصْلَا تُك تَاْمُرُکَ“، ”اَلَا تَاْكُلُوْنَ مَا لَكُمْ لَا تَنْطَفُوْنَ“۔

اکیسویں تاکید : بوجہ اس کے جو کہ قبل ازیں ادوات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَقَمْنَ حَقَّ عَلَیْهِ کَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِی النَّارِ“۔

موفق عبد اللطیف بغدادی کا قول ہے : ”اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اس کو نجات نہ دلا سکے گا۔ اس میں ”من“ شرط کے لئے اور فاعلاً جواب شرط بن کر آیا ہے اور ”اَفَاَنْتَ“ میں ہمزہ کا دخول عودالی استفہام کے طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے اور زختری کا بیان ہے کہ ہمزہ ثانیہ وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے۔“

تیسویں نوع اخبار (خبر دہی) : اور اس کی مثال ہے ”کَفٰیٰ فَلَیْهِمْ مَّرَضٌ اَمْ اُرْتَابُوْا“ اور ”هَلْ اَتٰی عَلٰی الْاِنْسَانِ“۔

تنبیہیں : مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں؟

(۱) کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکل بے محروم ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عربوں الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب اقصیٰ القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ ”لَعَلَّ مَعَ بَقَائِهِ تَرْجِيْهِ اسْتِفْہَامُ کے لئے ہوا کرتا ہے۔“

تنوخی کہتا ہے: ”جس امر سے اس کی ترجیح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ تمہارے قول ”کُمْ اَدْغَوْكُ“ کے معنی یہ ہیں کہ اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اس کی تعداد معلوم کروں اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرد ہو۔ اور اسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے اور اس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبان سے اس شے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ کہتا ہے کہ ”اَيْ شَيْءٍ عَرَضَ لِيْ فِیْ حَالِ عَدَمِ رُؤْيَا لِّهَذَا“ یعنی ہند کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارے میں جو آیت آئی ہے اس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ ”اَيِّنْ تَذْهَبُ“ کے معنی ہیں ”تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟“ کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا۔“ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اس کی انتہا کا پتہ نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ گمراہی کہیں کہ اس سے اس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ ادات استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اس سے امر معلوم کا مقرب بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالات کو مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاً میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اس سے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ امور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتہی ملخص

قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو اس کا ہمزہ استفہام کے بعد ہی آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہے

(۲) مگر قولہ تعالیٰ ”اَفَاَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ“ اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جوامر ہمزہ کے بعد اس سے ملا ہوا آیا ہے وہ ”اَصْفَاءَ بِالْبَيِّنَاتِ“ ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول ”اَتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا“ کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتا چلتا ہے کہ ان لوگوں نے اپنے سوا سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے اور ان دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے ”اَجْمَعَ بَيْنَ الْاَصْفَاءِ بِالْبَيِّنَاتِ وَاتَّخَذَ الْبَنَاتِ“ اور اسی قاعدہ سے

قوله تعالیٰ ”اتَمُرُّونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ“ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکو کاری کا حکم دینا قابل انکار امر نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ ”أَمُرُ النَّاسَ بِالْبِرِّ“ کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی منکر نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عبادت کا جزء منکر ہونا لازم آتا ہے اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں نسیان مطلقاً بری چیز ہے اور بحالت امر نسیان نفس غیر امر کی حالت میں اس کے نسیان سے بڑھ کر بُرا نہیں ہو سکتا ہے اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اس کی بُرائی اور بدنمائی نہیں ہو جاتی۔

جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ ”گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اس کے لئے نیکو کاری کا حکم دینا واجب ہے اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطائیں کیونکر اضافہ کر دے گا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل غیر ممکن امر ہے۔“

اور کتاب عروں الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے: ”دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود اس کا مرتکب ہونا بے حد نازیبا امر ہے۔ کیونکہ یہ دتیرہ انسان کی حالت تناقض بنا دیتا ہے اور اس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ بُرا ہے اور اس اعتبار سے یہ جواب کی ”خالص طاعت (بندگی) اس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی جو کہ اس سے مقارہ اور اس کی جنس سے ہو؟“ بے شک خالی از وقت نہیں ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : امر

انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلب کا نام ہے نہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر صیغہ اِفْعَلْ اور اِشْفَعْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے ”وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ“ اور ”فَلْيَصَلُّوا مَعَكُمْ“۔

امر کے مجازی معنی

اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ مجملہ ان معانی کے ایک ندب (برا سمجھتے کرنا) مثلاً ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور اباحت جیسے ”فَكَاتِبُوا لَهُمْ“ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے۔ جیسے ”رَبِّ اغْفِرْ لِي“ اور تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ”إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ“ اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اباحت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ“ اور تسخیر کے لئے یعنی دلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ”كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ“۔

اس قول کے ساتھ معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل ان کو ذلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اباحت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے اور تعبیر کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے ”فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ“ کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد ان سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں بلکہ ان کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ”أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ“ اور معنی تسویہ (برابر کردن) جیسے ”فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا“ اور ارشاد کے معنی میں بھی۔ مثلاً ”وَاشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ“ اور اختصار کے معنی میں۔ جیسے ”الْقَوْلَا مَا أَنْتُمْ مُلْفُونَ“ اور انذار کے معنی میں۔ جیسے ”تَمَتُّعُوا“ اور اکرام کے معنی میں۔ جیسے ”أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ“ اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے ”كُنْ فَبُكُودٍ“ اور انعام یعنی نعمت کی یاد دہانی کے معنی میں۔ مثلاً ”كُلُوا مِنَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ“ اور تکذیب کے معنی میں۔

جیسے ”قُلْ فَاتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ“ اور ”قُلْ هَلَمْ شُهَدَاءُ كُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا“ اور مشاورت کے معنی میں جیسے ”فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى“ اور بمعنی اعتبار مثلاً ”فَانْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ“ اور بمعنی تعجب جیسے ”أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ“ اس بات کو سکا کی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : نہی

اور نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اس کا صیغہ ہے ”لَا تَفْعَلْ“۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

نہی کے مجازی معنی

- (۱) از انجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے ”وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا“۔
- (۲) دعا۔ جیسے ”رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا“۔
- (۳) ارشاد۔ جیسے ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلْ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“۔
- (۴) تسویہ۔ جیسے ”أَوْ لَا تَصْبِرُوا“۔
- (۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں مثلاً ”وَلَا تُمَدِّدْ عَيْنَيْكَ.....“ یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔
- (۶) بیان عاقبت مثلاً ”وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ“ یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔
- (۷) یأس کے معنی میں مثلاً ”لَا تَعْتَدِرُوا“۔
- (۸) بمعنی اہانت مثلاً ”إِخْسَتُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ“۔

فصل : انشاء کی ایک قسم : تمنی

تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شے کے حصول کی طلب کی جائے اور تمنی کئے جانے والے امر کا مکان مشروط نہیں، بخلاف مترجی کے کہ اس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروں الافرح کے مصنف نے کہا ہے: ”اس لئے امام اور اس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی، ترجی، ہداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں“۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔

اور خوشخبری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ“ کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ قول معنی حدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اس حدت کے معنی سے ہے اور خوشخبری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمننا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمننا کرنے والے کے نزدیک رائج ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ“ کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی ان

لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول ان لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے اور اس تمنیٰ میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ ان لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور یہ کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔

تمنیٰ کا موضوع لہ حرف لیت ہے۔ جیسے ”يَا لَيْتَا نُرَدُّ“، ”يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ“، ”يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَوْدُ“ اور گاہے حرف ہل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے ”فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا“ اور لو کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے۔ مثلاً ”فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ“ اور یہاں تمنیٰ ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور کبھی امر بعید کے بارے میں لعل کے ساتھ تمنیٰ کی جاتی ہے اور اس کو جواب کے نصب دینے میں لیت کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”لَعَلِّيْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطْلُعُ“۔

فصل : ترقی بھی انشاء کی ایک قسم ہے

القرانی نے کتاب الفروق میں ترقی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

تمنیٰ اور ترقی میں فرق

اور اس نے تمنیٰ اور ترقی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترقی ممکن امر کے بارے ہو کرتی ہے اور تمنیٰ ممکن اور غیر ممکن دونوں کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہے کہ ترقی کا استعمال قریب میں اور تمنیٰ کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترقی متوقع امر میں اور تمنیٰ غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنیٰ کا استعمال مشفوق للنفس کے اندر ہوتا ہے اور ترقی اس کے ماسوا میں مستعمل ہو کرتی ہے اور میں نے اپنے شیخ علامہ کا فیہی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنیٰ اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اس کے اور ترقی کے مابین بھی ہے۔ ”ترقی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترقی کا ورد مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشتقاق (ڈر دلانا) رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ”لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ“۔

فصل : نداء۔ یہ بھی انشاء کی قسم ہے

نداء کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اَدْعُوا فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ“، ”يَا عِبَادِي فَاتَّقُونِ“، ”يَا أَيُّهَا الْمَرْبُوتُ فَمِ اللَّيْلِ“، ”يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا“ اور کبھی حرف نداء جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا اللَّهَ“ اور ”يَا قَوْمِ هَذِهِ نَافَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا“ اور کبھی جملہ امر یہ اس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے ”يَا عِبَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ“، ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ“، ”يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ“ اور کبھی نداء کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح ”يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ“، ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ“، ”يَا قَوْمِ مَالِي أَدْعُوكُمْ“ اور کسی وقت میں نداء کی صورت مجازاً غیر نداء کے لئے بھی وارد ہوتی ہے۔ جیسے ”إِغْرَاءُ“ اور ”تَحْدِيرُ“ اور یہ بات قولہ تعالیٰ ”نَافَةُ اللَّهِ وَسُفْيَاهَا“ میں باہم جمع ہو گئی ہے اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ“ اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَسْجُدُوا“ اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ“ اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”يَا لَيْتَنِي كُنْتُ نُرَابًا“۔

قاعدہ : قریب کے لئے نداء آنے کی وجوہات

نداء کی اصل بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اس کے ساتھ قریب کی نداء بھی کر لی جاتی ہے اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً ”يَا مُوسَى اِقْبِلْ“ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متکو متعنی بہ (جس کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ اور تیسرا نکتہ شان مدعو کی بڑائی کرنا ہے۔ جیسے ”يَا رَبِّ“ اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے ”إِنِّي قَرِيبٌ“ اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول ”وَأِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا“۔

فائدہ : قرآن مجید میں يَا أَيُّهَا النَّاسُ کے ساتھ نداء کی کثرت کی وجوہات

زنجیری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے ”يَا أَيُّهَا“ کے ساتھ نداء کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ نداء میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ از انجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ ”یا“ حرف نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اس کے علاوہ حرف ”ہا“ میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور ”آئی“ میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و چند، زجر و توبیخ، وعدہ و وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص بیان کرنے کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو نداء کیا ہے اور اپنی کتاب کو ان کے ساتھ ناطق بنایا ہے۔ وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور ان پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اس طرف مائل ہوں۔ حالانکہ باوجود اس بات کے بندے ان امور کی طرف سے غافل تھے۔ لہذا مقتضائے حال یہی تھا کہ ان کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والا حرف نداء استعمال کیا جائے۔

فصل : قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔

قرآنی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید اور سامع کے نزدیک اس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا بیان سرسٹھویں (۶۷) نوع میں آئے گا۔

فصل شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے

(اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

اٹھاونویں نوع (۵۸)

قرآن کے بدائع

ابن ابی الاصبغ نے اس بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اس نے اس کتاب میں ”ایک سو“ انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں :

قرآن کے بدائع کی ”سو“ انواع کے نام

مجاز، استعارہ، کنایہ، ارادف، تمثیل، تشبیہ، ایجاز، اتساع، اشارۃ، مساوات، بسط، ایغال، تشریح، تسمیم، ایضاح، نفی الٹی بایجابہ، تکمیل، احترا، استقصاء، تذکیل، زیادہ، تردید، تکرار، تفسیر، مذہب کلامی، قول بالموجب، مناقضہ، انتقال، اسجال، تسلیم، تمکین، توشیح، تسبیح، رد العجز علی الصدر، متشابہ الاطراف، لزوم مالا یلزم، تخیر، ایہام یعنی توریہ، استخام، التفات، استطراد، اطراد، انسجام، اوجاج، افتتان، اقتدار، اختلاف اللفظ مع اللفظ، اختلاف اللفظ مع المعنی، استدراک، استثناء، اقتصاص، ابدال، تاکید المدح بمایضہ الذم، تحویف، تغار، تقسیم، تدجج، تنکیت، تجرید، تعدید، ترتیب، ترقی، تبدل، تقسیم، الجناس، جمع وتفریق، جمع وتقسیم، جمع مع التفریق، جمع المولف والمختلف، حسن النسق، عتاب المرء نفسه اور اس کے برعکس عنوان: فراند، قسم، لف وشر، مشاکلت، مراوۃ، موازۃ، مراجعہ، نزاہت، ایداع، مقارنہ، حسن الابداء، حسن الختام، حسن التخلص، مبالغہ، مطابقت، مقابلہ۔

بہر حال مجاز سے اس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جس قدر امور ہیں اُن میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض، احتیاج، اکتفاء وطراد اور عکس کے ایجاز واطناب کی نوع میں کیا گیا ہے اور نفی الٹی بایجابہ کا بیان اس نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اور اس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر جدل کی نوع میں آئے گا اور تمکین اور اس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلص اور استطراد کی دونوں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور حسن الابداء اور براۃ الختام کا بیان فواح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں یکجا کئے گئے دستیاب نہ ہوں گے۔

ایہام توریہ کی دو قسمیں

ایہام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذمہ لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے ذمہ معنی اشتراک تو اطلاق یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ ہوں اور ان میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد بعید کا کیا جائے اور اس کو قریب کے پردہ میں اس طرح خفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداء اس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زخشری کہتا ہے: ”علم بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور تشابہ کلام الہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت کر دینے اور کوئی باب نظر ہی نہیں آسکتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”الرحمن علی العرش استوی“ ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں۔ اول استقراری المكان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔ اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپایا گیا ہے۔ اور یہ توریہ مجرد ہے کیونکہ اس میں موری بہ اور موری عنہ کے لوازم میں کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریہ مرشحہ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں مورثیہ یا موری عند دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً ”وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ“ کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکن، عضو، ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ مورثیہ ہے جس کے لوازم میں بطور ترشح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصبغ اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قول تعالیٰ ”نَا لَلّٰهُ اِنَّكَ لَفِيْ ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ“ بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کی ضد دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوب کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا اور قول تعالیٰ ”الْيَوْمَ نُنَجِّيْكَ بِبَدَنِكَ“ میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کی جائے اُس وقت بدن کا اطلاق درع اور جسم پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ ”وَلَيْسَ آتِيْتُ الدِّيْنِ اَوْ تَوَالِيْ الْكِتَابِ بِكُلِّ اَيَةٍ مَا تَبْعُوْا قِبَلْتُمْ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبَلْتُمْ“ اس کو بھی توریہ کی قسم شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ غریبی کی جانب سے ہوا تھا۔ لہذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بایں وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا ”وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا“، یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی امداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ پر صادق آیا کہ خدا کو اس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دُور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت توریہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرور ہوئی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور مورثی عند لازم لیتی ہے جو کہ قول تعالیٰ ”لَتَكُوْنُوْا اَشْهَادًا عَلٰی النَّاسِ“ ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقتہ) ہونے کو لازم میں سے ہے۔ (گواہی میں عدالت شرط ہے) آیت کے قبل کی دونوں آیتیں توریہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قول تعالیٰ ”وَالنَّحْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ“ ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قول تعالیٰ ”وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ“ توریہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ ”كَافَّةً“ کے معنی ”مَنَعٌ“ ہیں یعنی پیغمبر ﷺ لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ہا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے اور یہ معنی بعید ہیں۔ اور جملہ سمجھ میں آنے والے تقریبی معنی یہ ہیں کہ اس (کافۃ) سے جامعۃ بمعنی جمیعاً (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ کافۃ کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید و موکید سے متراجی (پچھڑ جانے والی) ہو جائے گی۔ اس لئے جس طرح تم ”رَاَيْتَ جَمِيعًا النَّاسَ“ نہیں کہتے ویسے ہی ”رَاَيْتَ كَافَّةً النَّاسَ“ بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام : استخدام اور توریہ دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور یکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریہ پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اول یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے منجملہ دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی لایا جائے پھر اس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکا کی اور اس کے ہم خیال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جملہ کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبغ نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے

اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”لِسُكُلٍ آجَلٍ كِسَابٍ“..... کو پیش کیا۔ اس میں لفظ کتاب ادمحسوم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ کتب دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبغ کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى“..... الآية کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوة اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے صلوة کا فعل اور اس کا موضوع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ“ پہلے معنی کی اور قولہ ”إِلَّا غَابِرَى سَبِيلٍ“ دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکا کی کے طریقہ پر واقع نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں۔ از انجملہ ایک قولہ تعالیٰ ”أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ“ ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی ﷺ کی بعثت اور یہاں لفظ امر اللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردودہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ“ کے بارے میں کہا: ”محمد (یعنی محمد ﷺ آگئے) اور“ تَسْتَفْجِلُوهُ“ کی ضمیر اس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ“ کہ اس سے آدم مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اس سے فرزند آدم مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا ”لَنْ نَحْمَلَهُ نُفْعًا فِيْ قَرَارٍ مُّكِينٍ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”لَا تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُوْكُمْ“ بھی اسی کی مثال ہے کہ اس کے بعد فرمایا ”قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ“ یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے ان اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات کی تعریف

ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اوّل کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم، خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے کہ ”یا تو مذکورہ فوق تعریف ہوگی اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اس اسلوب کے سوا دوسرے (متردک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہذا اس ذریعہ سے قوت سماعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک وضع کو اس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آمادہ بنانا اور اس کو سننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رخ کر کے اسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ زور و زور ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِيَّ وَالَّذِي تَرْجَعُونَ“ اصل ”وَالَّذِي أَرْجَعُ“ تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا)۔ پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کیا۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول اللہ صلی علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا اور اس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح

مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی ان کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) ان کو (اپنی قوم والوں کو) عذاب الہی سے خوف دلانے اور انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا۔ لہذا وہ ان کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے۔ مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اس حالت میں ہی ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ ”تَرْجَعُونَ“ سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ”اگر یہ مراد ہوتی تو پھر استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا۔ کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا ستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اس کی عبادت کرے۔

پس یہاں یہ معنی ہیں کہ: ”میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے۔“ اور ”وَالَّذِي أَرِجُ“ کہنے سے عدول کر کے ”وَالَّذِي تَرْجَعُونَ“ محض اس لئے کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی انہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَأْمُرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ“ بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔ اور تکلم سے غیبیہ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ“ اور اس کی اصل ”لِيُغْفِرَ لَكَ“ اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا انداز بیان اور اس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں اور پیٹھ پیچھے گفتگو کرتے ہیں جو زور در زور کلام کے خلاف ہوتی ہے اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوفَرُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ“ کہ اس کی اصل ”فَصَلِّ لَنَا“ اور قولہ تعالیٰ ”أَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ“ اور اصل ”رَحْمَةً مِنَّا“ ہے اور قولہ ”إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا“ تا قولہ تعالیٰ ”فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ“ کہ اس کی اصل ”فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ“ ہونی چاہئے۔

مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا۔ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجد ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا منظور تھا۔

خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال

خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الہی میں نہیں آئی ہے گو بعض لوگوں نے قول تعالیٰ ”فَأَنقَضِ مَا أَنتَ قَاضٍ“ کے بعد خدا کے ارشاد ”إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا“ کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔

خطاب سے غیبیہ کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے

قولہ تعالیٰ: ”حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ“ جس کی اصل ”جَرَيْنَ بِهِمْ“ ہونی چاہئے۔

یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے ان کے غیر کے ساتھ ان کے حکایت حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ ان کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر ان لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتداء تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مؤمن اور کافر بھی شریک تھے اور دلیل ہے قول تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“۔ لہذا اگر یہاں ”وَجَرَيْنَ بِهِمْ“ کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بایں وجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ

اس کلام کا اختصار ان لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان انہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اس نے قول تعالیٰ ”خَتَّىٰ اِنَّا كُنْتُمْ فِي الْفَلَاحِ“ کے بارے میں کہا: ”پہلے ان لوگوں کی باتیں بیان ہوئیں اور پھر ان کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے ”وَجَزَيْنَ بِكُمْ“ اس واسطے نہیں فرمایا کہ اس نے ان لوگوں کو ان کے غیروں اور جَزَيْنَ کو ان لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔ غرض کہ عبدالرحمن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معنی پر حد درجہ کا قوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور ان کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تک و دو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔

اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے۔ لہذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامر اِدْجَلٰی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اس وقت ان کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی ان کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔

نیز اسی التفات کی مثال ہے: ”وَمَا اَتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ۔ وَكَرِهَ اِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرَّاشِدُوْنَ۔ اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُوْنَ ۝ يُطَافُ عَلَيْهِمْ“ اور اصل میں عَلَیْكُمْ ہوتا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا: ”وَاَنْتُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ“ اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔

غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں

اور ایسے التفات کی مثال میں غیبت سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قول تعالیٰ ”اَللّٰهُ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَّاحَ فَتُبْرِیْ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ“ ہے اور ”وَاَوْحٰی فِیْ سُبْحٰنِ سَمَآءٍ اَمْرًا وَرَیْنَا“ اور ”سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی الَّذِیْ بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِیْہٖ مِنْ اٰیٰتِنَا“ اور اس کے بعد دوبارہ غیبت کی طرف التفات فرمایا ہے۔ چنانچہ کہا ہے ”اِنَّہٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ“ اور حسن کی قرأت ”لِیْرِیْہُ“ بصیغہ ثانی کے اعتبار سے وہ ”بَارَكْنَا“ سے دوسرا التفات ہوگا اور ”اٰیٰتِنَا“ میں تیسرا التفات ہوگا اور ”اِنَّہٗ“ میں چوتھا التفات۔

مختصریٰ نے کہا ہے: ”ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔

غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال

قول تعالیٰ: ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَیْئًا اَدْبًا“، ”اَلَمْ یَرَوْكُمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ“، ”مَنْکُمْ اِنَّمَا هُمْ فِی الْاَرْضِ مَالٌ مُّمِیْنٌ لَّهُمْ“، ”وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا۔ اِنَّ هٰذَا كَانَ لَکُمْ جَزَاءً“ اور ”اِنَّ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَهَا خَالِصَةً لَّکَ“ اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اس کی ایسی صفتوں کو بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں ”مَالِکِ یَوْمَ الدِّیْنِ“ کا وصف موجود ہے

جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روز جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے بنانے اور اس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا ہے تاکہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہذا الحمد کا لفظ صیغہ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغہ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا تاکہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔

پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ فاتحہ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اس میں کہا ہے ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور ”صِرَاطَ الْمُنْعِمِ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی فاعل غائب کے ذکر سے مخرف ہے۔ چنانچہ اس نے زود رور عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگار کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے ”غَيْرِ الَّذِينَ غَضِبْتَ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوار حمد ذاتِ پاک کا ذکر کیا اور اس پر ”رَبِّ الْعَالَمِينَ - رَحْمَنٍ رَحِيمٍ“ اور ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ ہونے کی بڑی شاندار صفیتیں جاری کیں۔ تو اس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہذا اس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تاکہ اس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔

یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا: ”اے وہ ذاتِ پاک جس کی یہ صفیتیں ہیں میں تجھ ہی سے عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بنانا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو“ اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) ان کا خدا تعالیٰ کی طرف غائب ہونا اس کے حضور میں جانے اور اس سے زود رور گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ انہوں نے خدا تعالیٰ کی اس کے شایانِ شان تعریف اور اس کی شائستگی کے ذریعہ سے اس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائقِ حال طریقہ سے عبادت کا حق بجالا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں :

(۱) التفات کی شرط : یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ ”أَنْتَ صَدِيقِي“ میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے : اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے ورنہ اس پر لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) التفات کی نادر نوع : تنوخی نے کتاب انصی القرب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً ”أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ خدا تعالیٰ کا ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ“ فرمانا۔ کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ ان لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس الافراح کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبیح کا قول : قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر ان میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہو اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ“ وَأَنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ“ کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اس سے پلٹ کر اس کے رب (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا ”وَأَنَّهُ لَحَبِ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ ”اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔“

(۵) واحد (ایک) تشنیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے آئین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قول تعالیٰ ”قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلَاقِكَ عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمُ الْكِبَرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ“ اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قول تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ آئین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال قول تعالیٰ ”فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَىٰ“ اور ”فَلَا يُخْرِجُكُمْ مِنْ الْحَيَةِ فَتَشْفَىٰ“ اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے ”وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنِ تَبَوَّءِ الْقَوْمَ كَمَا يُبَصِّرُ بَنِيكَ وَأَجْعَلُوا بَنِيكَ قِبْلَةً“ اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قول تعالیٰ ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور آئین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قول تعالیٰ ”يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ تَاوَلُوا تَعَالَىٰ قِبَاطِي الْأَءِ رَبُّكُمْ تَكِيدَانِ“۔

(۶) اور ماضی۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال قول تعالیٰ ”أَرْسَلَ الرِّيَّاحُ فَثَبَّثُ سَحَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطُّيُورُ“، ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَصْطَدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے ”قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ“، ”وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا بَنَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا“ اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال قول تعالیٰ ”وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَضَعُوقُ“، ”وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ“ اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے ”قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُ أَنَّكَ بَرٌّ“ اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا“ ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے ”وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ“۔

اطراد : اس بات کا نام ہے کہ متکلم مدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت ان کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصبیح نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اس نے یوسف علیہ السلام کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ ”وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ“۔

ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ گو معمول اور دستور عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا پھر جد اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسف علیہ السلام نے ان کا ذکر ان کی اس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی انہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ ان لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اس ملت کو اولاً فاولاً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولاد یعقوب علیہ السلام کا یہ قول بھی ہے کہ ”نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ آبَاؤُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ“۔

انسجام : اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ تجمک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینی الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم ہو اور قرآن از سر تا پایا ایسا ہی ہے۔

اہل بدیع کا قول ہے کہ ”نثر میں انجاء قوی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اس کی قرأت خود بخود قوتِ انجاء کے باعث ہو جاتی ہے اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انجاء ہی کی قسم سے ہیں اور حسبِ ذیل ہیں :

بحر طویل : ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“

بحر مدید : ”وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا“

بحر بسیط : ”فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاجِدَهُمْ“

بحر وافر : ”وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ“

بحر کامل : ”وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ“

بحر ہزج : ”فَالْقَوُّهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا“

بحر رجز : ”وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّكَ قُطُوفُهَا تَذِيلًا“

بحر زمل : ”وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ“

بحر رباعی : ”أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ“

بحر منسرح : ”إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ“

بحر خفیف : ”لَا يَكَادُونَ يُفْقَهُونَ حَدِيثًا“

بحر مضارع : ”يَوْمَ التَّنَادِ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ“

بحر مقضب : ”فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ“

بحر محبت : ”يَبْنَؤُ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ“

بحر متقارب : ”وَأُمْلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ“

ادماج : ابن ابی الاصبغ کہتا ہے : ”ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسری بدیع میں اس طرح داخل و شامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے صرف ایک بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ“ یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرت میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں انفراد بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عمیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم باطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے دونوں جہاں میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس آیت کی غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا۔ اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزاء کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتتان : کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ میں فخر اور تعزیت (ماتمہ پرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصنافِ مخلوق، انسان، جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں اس آیت میں تسلی دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی

منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے صفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”تَمَّ نَجْحِي الَّذِينَ اتَّقَوْا.....“ میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے وہ بھی افتتان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار : اس نام کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے۔ چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گاہے ارداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچے میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے: کہ ”قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں۔ کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگرچہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ ان میں صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ استلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ استلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ استلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنی مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی فحیم ہو تو لفظ بھی مفہم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو، آیا کرتا ہے۔

استلاف اللفظ باللفظ کی مثال

قولہ تعالیٰ : ”تَاللّٰهِ تَفْتُوْا تَذْكُرُ يُؤَسِّفَ حَتّٰی تَكُوْنُ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنُ مِنَ الْهَالِكِيْنَ“۔ اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء لایا ہے کیونکہ باء اور واؤ کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں کی سمجھ سے بھی بعید تر۔

پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ تفتو کی نسبت توال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرَض ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے استلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے تاکہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معادل (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں ان کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اس وقت کہا ”وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ“ اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔

اور استلاف اللفظ بالمعنی کی مثال

قولہ تعالیٰ : ”وَلَا تَرْحَنُوا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ“ چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اس پر بھروسہ کرنا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کو موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگرچہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی۔ اسی واسطے یہاں مَسَّ کا لفظ لایا جو کہ احراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”فَكُجِبُوْا فِيْهَا“ میں كُجِبُوْا کا لفظ كُجُوْا کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بڑی طرح اوندھے منڈالے جانے پر

دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ“ کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بُری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ ”أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ“ میں مقتدر کا لفظ ”قَادِرٌ“ سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی روئیں اور نہ اس میں کوئی تعصب (کچھرا دینا) ڈال سکتا ہے۔

اسی کے مثل ”وَاصْطَبِرْ“ اصبر سے بلیغ تر ہے۔ اور لَرْتَحْنِ، الرَّحِمِ کی نسبت بلیغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اسی طرح لطف اور رفق (نرمی) کا مشعر ہے جس طرح کی رحمن فحمت اور عظمت کا مشعر ہے اور ”سَقَى“ اور ”اسْقَى“ کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقی لسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارے میں وارد کیا اور فرمایا ہے ”وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا“ اور اسْقَى کا لفظ اس شے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ”وَأَسْقَيْنَا كُفَّٰتًا“ اور ”لَأَسْقَيْنَا كُفَّٰتًا“ کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء

ان دونوں کے منجملہ بدلیغ ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ اپنے قول ”لَمْ تُؤْمِنُوا“ پر مبنی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینان عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہذا بلاغت نے استدراک کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہوگا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول ”وَلَسْنَا بِدُخْلِ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ“ سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام کو زور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا“۔

یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر وہی حضرت نوح علیہ السلام کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بددعا نے ان کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر ”فَلَيْتَ فِيهِمْ تِسْعِمِائَةِ خَمْسِينَ عَامًا“ کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اول الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کا باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنالیتا ہے اور اس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیئت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص : اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلانا ہو (اس سے مقتصہ ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّمَا أُخْرَجُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ“ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ ”صَالِحِينَ“ اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دار العمل۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى“ سے مقتصہ ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ“ کہ یہ قولہ تعالیٰ ”فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ“ سے ماخوذ ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ“ چار آیتوں سے مقتصہ ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ“ میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ ”فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَاكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا“ میں۔ سوم امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ ”لَيَكُونُوا أَشْهَادًا عَلَى النَّاسِ“ میں اور چوتھے اعضاء جسم جن کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ“ الآية..... میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ

”وَيَوْمَ النَّادِ“ تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ اول قولہ تعالیٰ: ”وَنَادَىٰ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ“ سے ماخوذ ہے اور دوم یعنی مشدود قرأت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُرءُ مِنْ أَخِيهِ“ سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال : کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اس کی مثال: ”فَانْفَلَقَ“ یعنی ”فَانْفَرَقَ“ بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد ”فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ“ فرمایا اور لام اور رائے دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قولہ تعالیٰ: ”فَخَاسُوا جِلَالَ الدِّيَارِ“ کے بارے میں مروی ہے کہ یہاں ”فَخَاسُوا“ مراد لیا گیا ہے۔ مگر حاکمی جگہ پر حیم آگئی اور اس کی قرأت حاکم کے ساتھ بھی کی گئی۔ اور فارسی نے ”إِنْسَىٰ أَحَبُّتُ حُبَّ الْخَيْرِ“ کو بھی ابدال ہی کی قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ: ”إِلَّا مَكَاةً وَتَصَدِيَةً“ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بمایشبہ الذم : ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصحح کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ: ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْفَعُونَ مَنَّا إِلَّا أَنْ أَمَنَا بِاللَّهِ..... الْآيَةُ“ کیونکہ استفہام کے استثناء کا ان کے مؤمنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پر بطور توجیح کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے ظاہر ہونے کا موجب ہو مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہے تو اس وقت یہ کلام تاکید المدح بمایشبہ الذم کو متضمن ہو گیا۔

میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ: ”وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ“ اور قولہ تعالیٰ: ”الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ“ بھی اسی کی مثال ہے۔ اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی، تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید المدح بمایشبہ الذم کے لئے ہے۔ اور توفی نے کتاب اقصى القریب میں قولہ تعالیٰ: ”لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا“ کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر ”سَلَامًا سَلَامًا“ کو جو کہ ”لغوا ورتا شیم کا ضد (خلاف) ہے متثنی کیا گیا اور یہ بات لغوا ورتا شیم کے متثنی ہونے کی مؤکد ہو گئی۔

تقویت : اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح، وصف اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جدا گانہ ہو مگر اسی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتا ہے۔ طویل جملوں میں تقویت کی مثال ہے: ”الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ- وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ“ اور متوسط جملہ میں تقویت آنے کی مثال ہے: ”يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“۔ ابن ابی الاصحح نے کہا ہے کہ تقویت مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم : موجود چیزوں کی قسموں کے استفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ ان چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً: ”فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے بھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: ”كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: ”مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ“ بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استفاء کر لیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ“

فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ "اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استفتاء ہو گیا۔ اور قولہ تعالیٰ: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ" اس میں ذکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استفتاء کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ: "يَهْبُ لِسْمَنُ يَشَاءُ اللَّهُ حُورٌ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَأُنثَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا" اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استفتاء کر لیا اور ان چار حالتوں کے سوا ان کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیح: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگوں کا ذکر ان کے ساتھ توریہ اور کنایہ کرنے کے قصد سے کرے۔ اور ابن ابی الاصلح کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَاءِيبٌ سُوْدٌ" کہ اس سے مشتبه اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے۔ اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ ہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہے۔ اور اس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ و ادنیٰ) اور واسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ ان میں سے ظاہر ہونے میں طرف اعلیٰ بیاض (سفید) اور خفاء میں طرف ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے۔ لہذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے۔ پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی تینوں رنگوں کے دائرے سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورہ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اس میں تدبیح اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تکلیف: اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنالے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اسے خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اس کے لئے جانے کو اس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرِی" یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعری ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں "إِسْمُ أَبِي كَبْشَةَ عَبْدُ الشَّعْرِی" نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعری کا خالق ہے جس میں ربوبیت کا اذکار کیا گیا۔

تجریہ: اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحب صفت امر سے دوسرا امر اسی کے مثل الگ کر لیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحب صفت امر کا اس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً: "لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٌ حَسِيمٌ" یہاں پر رجل صَدِيق سے ایک دوسرا شخص اسی کا مثل صفت صداقت سے متصف الگ کیا گیا ہے۔ اور جیسے: "مَرْزُوقٌ بِالرَّجُلِ الْكَرِيمِ وَالنَّسَمَةُ الْمُبَارَكَةُ" کہ اس جگہ بِالرَّجُلِ الْكَرِيمِ سے اسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجل کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسب ذیل مثالیں ہیں: "لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ" اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دارالخلد ہے۔ لہذا گویا یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتاب المحاسب میں آیا ہے اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ: "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ" اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔ زختری کا قول ہے: اور عبید بن عسر کی قرأت "فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالْهَدَانِ" رفع کے ساتھ "حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ" کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی کہ "يَرْثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ"۔ ابن جنی کہتا ہے: "یہی امر تجرید ہے یوں کہ ذکر کیا علیہ السلام کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشے کی خواہش تھی جو کہ آل یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر "وارثا" کہا۔

تعدد : مفرود الفاظ کے ایک ہی سیاق (امداد) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ“ اور قولہ تعالیٰ: ”الَّذِينَ الْعَابِدُونَ الْحَامِلُونَ..... الْآيَةُ“ اور قولہ تعالیٰ: ”مُسْلِمَاتٌ مُّؤْمِنَاتٌ“۔

ترتیب : موصوف کے اوصاف کا ان کی خلقت طبعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ ان کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبدالباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ: ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا نُشُورًا“ اور قولہ تعالیٰ: ”فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهُمَا..... الْآيَةُ“ کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی : ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین : اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ ازاجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔

تیسری بات تضمین کے ساتھ نابعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔

چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین) کی نوع ہے۔

ابن ابی الصّاح کہتا ہے: ”میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو موضع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ: ”وَكُنْهًا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ..... الْآيَةُ“ اور

(۲) قولہ تعالیٰ: ”مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ..... الْآيَةُ“۔

اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: ”اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا“ اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے: ”اَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ“، ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ“ اور ”وَقَالَتِ النَّصَارَى“ وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں کے لغات لائے گئے۔

الجناس : (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم تشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہے۔ کتاب ”کنز البراعۃ“ میں آیا ہے کہ ”اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا ان کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا مکمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔

جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ لہذا ازاجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں مجانس لفظ حروف کی انواع، تعداد اور ہیئتوں میں یکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِثُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ“ اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجرؒ نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ: ”يَكْسَادُ سَنًا بَرْقَه يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ“ اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوع جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں دونوں جگہوں پر ”السَّاعَةُ“ کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس : لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو افتح دوسرا مجاز، بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے۔ لہذا قیامت پر لفظ ساعت کا اطلاق مجاز اور آخر پر اس کا اطلاق حقیقت ہے اور اس بات کے ذریعے سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو ”رَكِبْتُ جَمَارًا وَلَقِيتُ جَمَارًا“ اور اس سے کندہ بن اور احق آدمی مراد لو۔

اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيُسْقِيَنِي وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِيَنِي“۔ پھر اسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ فَأَنْظَرُوا فَكَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ“ اور اس مثال میں تعحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالیٰ: ”وَهُمْ يُحْشَبُونَ لِحُكْمِهِمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا“۔

اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعداد حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات یکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَالْتَفَتِ الشَّاقِ بِالشَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ“ اور ”كُلِّي مِنْ كُلِّ النَّمِراتِ“ اور ایک قسم تجنیس کی مذل اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کئی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ بڑھا دیا جائے اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نام متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَأَنْظَرُوا إِلَى الْهَلِكِ“، ”وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ“، ”مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ“، ”إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ“، ”مُذْبَذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ“۔

تجنیس مضارع

اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہوں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ“۔

تجنیس لاحق : پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا ہے اور حرف مختلف کے اول، وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے جیسے قولہ تعالیٰ: ”وَيَلِ الْكُلِّ حُصْرَةً لَمْرَةً“، ”وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ“، ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“، ”ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ“، ”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ“۔

تجنیس المرفق : یہی اس کی ایک قسم ہے۔ یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ: ”يُحَرِّفُ حَارًا فَانْهَارَ“۔ ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔

تجنیس لفظی : دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف قولہ تعالیٰ: ”وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“۔

تجنیس قلب : دو کلموں کی ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”فَرَقْتُ بَيْنَ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ“۔

تجنیس اشتقاق : اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جا کر باہم جمع ہو جاتے ہوں اور اس کو مقصوب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ“، ”فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَیِّمِ“ اور ”وَجَّهْتُ وَجْهِيَ“۔

تجنیس اطلاق : اس کی وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَحَسْبِيَ الْحَسْبِيُّ“۔
 ”قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ“، ”لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي“، ”وَإِنْ يُرِدْكَ بِحَبْرٍ فَلَا رَادَّ“، ”أَنَا قُلْتُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ“ اور قولہ تعالیٰ: ”وَإِذَا أُنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ..... تا قولہ تعالیٰ قُلُوا دُعَاءَ غَرِيضٍ“۔

تنبیہ : معنی میں قوت پیدا کرتے وقت جناس کو ترک کر دیا جاتا ہے

چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔
 مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ“ اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ ”یہاں خدا تعالیٰ نے ”وَمَا أَنْتَ بِمُصَدِّقٍ“ کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ ”بِمُؤْمِنٍ“ کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی تھی؟“ اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ”مُؤْمِنٍ لَنَا“ میں جو معنی ہیں وہ ”مُصَدِّقٍ“ میں نہیں پائے جاتے کیونکہ تمہارے قول ”فَلَا نَ مُصَدِّقٍ لَنَا“ کے معنی یہ ہیں کہ اس شخص نے مجھ سے صَدَّقْتُ کہا اور ”مُؤْمِنٍ“ کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں اور ان لوگوں کا مقصود تصدیق اور اس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مؤمن کے ساتھ تعبیر کی گئی تاکہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔

اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ: ”اتَّذِعُونُ بَعْلًا وَتَذَرُونُ أَحْسَنَ الْحَالِقِينَ“ کے بارے میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے ”تَذَرُونُ“ کی جگہ ”تَذِعُونُ“ فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔

امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے اور کسی دوسرے عالم نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”الفاظ کی مراعاة سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اتذِعُونُ اور وَتَذَرُونُ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزمکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوبنی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَذِعُ کے معنی ترک شے کے بارے میں اخص ہیں کیونکہ اس میں کسی شے کو اس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے ہم پہنچتی ہے مثلاً الابداع سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص پہنچا جاتا ہے۔

پھر اسی باب سے ہے لفظ وَغَةَ جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تَذَرُ کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہ کہا جاتا ہے ”فَلَا نَ يَذَرُ لَشَيْءٍ“، یعنی وہ اس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وَزْرَةٌ پارہ وشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاق عبارت اور انداز کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال۔ کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بد نما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ انہوں نے روگردانی کو حد کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع : دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“، اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: ”الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ“ میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع و تفریق : دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّهُ يَتَوَقَّى الْاَنفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا..... الْاَيَةُ" کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر ان کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور ان کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے۔ پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم : پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر ان کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ"۔

جمع مع التفریق و التقسیم : اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاٰذِنِهٖ..... الْاَيَةُ"، یہاں قولہ تعالیٰ "لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاٰذِنِهٖ" میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ کمرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "فَمِنْهُمْ شَقِيْءٌ وَ سَعِيْدٌ" تفریق ہے اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ: "فَاَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا" اور "وَاَمَّا الَّذِيْنَ سَعَدُوْا"۔

جمع المؤتلف و المختلف : یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے اُن کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معنی لائے جائیں جو کہ تسویہ (مساوات قائم کرنے) کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَذَلُوْدٌ وَسُلٰيْمٰنٌ اِذْ يَخْحَكُمٰن..... الْاَيَةُ" یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان علیہم السلام دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمان علیہ السلام کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق : اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوق سلیم اس کی مخالفت نہ کرے اور ان کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَقِيْلَ يٰۤاَرْضُ اَبْلَعِيْ مٰءَكَ وَيٰۤاَسْمٰءُ اَقْبَلِيْ..... الْاَيَةُ" کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر داؤنسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتداء ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھسنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی۔ یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اس کے زندان سے نجات پائیں۔ پھر اس کے بعد مادہ آسانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا اور نہ خشکی میں اُترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو امور تھے ان کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشکی ہو جانے کی خبر دی گئی مگر اُن دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعد اُس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے مؤخر کیا گیا کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلتے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لاسکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عَنْبَابُ الْمَرْفَعَةِ : یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي..... الْآيَةُ" اور قولہ تعالیٰ: "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي حَنْبِ اللَّهِ..... الْآيَةُ" بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس : اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو مؤخر اور پھر اسی مؤخر کو مقدم اور مقدم کو مؤخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ"، "يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ"، "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ"، "هَلْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" اور "لَا هُنَّ حُلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیرؒ نے اس کا یوں جواب دیا ہے: "اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروغ شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے"۔ اور شیخ بدر الدین ابن الصاحبؒ کہتا ہے: "حق یہ ہے کہ مؤمنہ عورت اور کافر دونوں میں سے ہر ایک فعل سے حِل (حلت) کی نفی کی گئی ہے۔ مؤمنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل حلت کی نفی اس واسطے ہوئی کہ یہ وہی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے موثر نہیں ہیں بلکہ امام اور ان کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تشریع نے دنیا کو خرابیوں اور بُرائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا اس سے واضح ہو گیا کہ مؤمنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔

ابن ابی الاصبؒ کا قول ہے: "اس نوع کے عجیب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۝ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے مؤخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مشوی اور "مَا لَا يَسْتَحِيلُ بِالْأَنْبِيَاءِ" کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طرز پر اول سے آخر پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "كُلَّ إِنْسَانٍ لِّدَيْنٍ فَلْيَكْفُرْ" اور "وَرَبُّكَ فَكْبِيرٌ" اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان : ابن ابی الاصبؒ اس کی یوں تعریف کرتا ہے "عُنْوَانٌ" عنوان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاتیح اور مدخل ہوں۔ نوع اول یعنی عنوان اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ إِيْنَاهُ فَانْسَلَخَ مِنْهَا..... الْآيَةُ" کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوان علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "إِنْظِلُّوا إِلَى ظِلِّي ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ..... الْآيَةُ" کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اس وقت بوجہ اس کے کہ اس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو ان کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے ان کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ..... الْآيَةُ" میں علم کلام، علم جہل اور علم ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد : یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سبک مروارید کے درّے کیسا ہو جسے پر قائم ہو سکے اور درّے کیسا اس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام ٹری میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت، اس کی قوت عارضہ، جزالت لفظ اور اس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔

اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے تو پھر فصیح لوگوں کو اس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثلیں یہ ہیں قول تعالیٰ: "حَصْحَصَ الْحَقُّ" میں لفظ حصص قول تعالیٰ: "أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الْعِصَامِ الرَّقَّتْ" میں الرقت قول تعالیٰ: "حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" میں لفظ فُزِعَ قول تعالیٰ: "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ" میں لفظ "خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ" اور قول تعالیٰ: "فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ حُلُّوا نَجِيًّا" اور قول تعالیٰ: "فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْدَرِينَ"۔

قسم : یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اس کے واسطے کوئی فخر اس کی شان کی عظمت، اس کے مرتبہ کی بلندی یا اس کے غیبت کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قول تعالیٰ: "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قول تعالیٰ: "لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ" اس میں پروردگار عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور ان کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے ان کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف و نشر : یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اس کے لائق حال متقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمال کی مثال ہے قول تعالیٰ: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخول جنت کا قائل ہو۔ لہذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور ان دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: "حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْآيِضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"۔ ابی عبیدہ رضی اللہ عنہ کے اس قول کے اعتبار پر کہ حیط اسود (سیاہ ڈورا) سے صحیح کاذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

نشر تفصیلی کی دو قسمیں

اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قول تعالیٰ: "جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ" کہ یہاں سکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قول تعالیٰ: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" اس جگہ لوم (لامت) بخل کی جانب اور محسور (افسردہ) انفاق (فضول خرچی) کی طرف

راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلقی اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ ہے۔
 قوله تعالى: "اَلَمْ يَجْعَلْكَ يَتِيْمًا فَاَوَىٰ الْاَيَةُ" کے بارے میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قوله تعالى: "فَاَمَّا الْيَتِيْمُ فَلَا تُقَهِّرْ"
 قوله تعالى: "اَلَمْ يَجْعَلْكَ يَتِيْمًا فَاَوَىٰ" کی طرف راجع ہے۔ اور قوله تعالى: "وَاَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ" قوله تعالى: "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ"
 کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراو ہے۔ اور قوله تعالى: "وَاَمَّا سَبْعُمَةٌ رَّبَّكَ
 فَحَدَّثَ" قوله تعالى: "وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَاَغْنَىٰ" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں نے یہ مثال نووی کی شرح وسطیٰ میں دیکھی ہے جس کا
 نام تنقیح ہے۔

ترتیب لف کے برعکس

اور دوسری قسم تشریفی کی یہ ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے۔ مثلاً قوله تعالى: "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَاَمَّا الَّذِينَ
 اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ الْاَيَةُ" اور ایک جماعت نے قوله تعالى: "حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصُرُ اللّٰهَ ۚ اَلَا اِنَّ
 نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ "قَالُوا مَتَىٰ نَصُرُ اللّٰهَ" اہل ایمان کا قول ہے اور "اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيبٌ"
 رسول کا قول ہے۔

اور مختری نے تشریفی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قوله تعالى: "وَمِنْ اٰيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فُضُلِهِ" کے مانند ہے۔
 زخمری کہتا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے: "وَمِنْ اٰيَاتِهِ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فُضُلِهِ بِاللَّيْلِ
 وَالنَّهَارِ" مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے: مَنَامُكُمْ اور ابْتِغَاءُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دوزمانے ہیں اور
 زمانہ اور اس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت: اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اس غیر کی صحبت میں
 واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیق ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیق کی مثال یہ ہے قوله تعالى: "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا اَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" اور
 "مَكْرُوءًا وَمَكْرُوءًا" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اس شے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اس کے ساتھ
 واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قوله تعالى: "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا" میں باوجود اس کے اجزاء ایک امر حق ہے اور اس کا وصف سیئۃ (برائی) کے ساتھ نہیں
 کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا: "فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ" "فَالْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا
 نَسِيتُمْ" "وَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ" اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیق کی وجہ سے
 مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال قوله تعالى: "صِبْغَةَ اللّٰهِ" یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی
 کو ظاہر بنادیا کرتا ہے اور اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء معمودیہ کہتے
 اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں۔ چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغة اللّٰہ کے ساتھ کی گئی۔

مزاجتہ: اس کا نام ہے شرط اور جزاء اس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جو ز پیدا کیا جائے۔ جیسے شاعر کہتا ہے۔

اِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهُوٰى

اَصَاحَتْ اِلَى الْوَاشِى فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

”جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر

کان دھرا تو خواہش جدائی نے اس کے دل میں زور کیا“

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قوله تعالى: "اَتَيْنَا اِيَاتِنَا فَاَنْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغٰوِيْنَ"۔

مبالغہ : اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا ذکر کرتے ہوئے اس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اس کے بارے میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔

مبالغہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) مبالغہ بالوصف : بایں طور کہ وہ مبالغہ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَكَاذِبُ زَيْنُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ“ اور ”وَلَا يَذْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ“۔ اور

(۲) قسم دوم مبالغہ بالصیغۃ ہے : اور مبالغہ کے صیغہ حسب ذیل ہیں: فَعْلَانٌ جیسے رَحْمَنٌ - فَعِيلٌ جیسے رَحِيمٌ - فَعَالٌ مثلاً تَوَّابٌ، غَفَّارٌ - قَهَّارٌ، فَعُولٌ، مثلاً غَفُورٌ، شَكُورٌ، وَدُودٌ - فَعْلٌ مثلاً حَذِرٌ، أَشِيرٌ، قَرِحٌ - فَعَالٌ بِالتَّشْدِيدِ - جیسے كِبَارٌ اور بِالتَّخْفِيفِ - جیسے عُجَابٌ - فَعْلٌ - جیسے لَبَدٌ، كَبِيرٌ اور فَعْلَى - جیسے عَلِيَا، حُسْنَى، شُورَى اور سُوَاى -

فائدہ : صفات الہی میں مبالغہ کی توجیہ

اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِيلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغُ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر الرَّحْمَنُ کو الرَّحِيمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلی نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانٌ کا وزن تشبیہ کا وزن ہے اور تشبیہ تضعیف (دو چند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دو چند ہو گئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم بہ نسبت الرحمن کے ابلغ تر ہے اور ابن عساکر نے الرحمن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر عبید کی طرح آیا ہے جو کہ تشبیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ ابلغ ہے اور قطرب دونوں کو یکساں مانتا ہے۔

فائدہ :

برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں مگر ان میں مبالغہ پایا نہیں جاتا، یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں ان میں بڑھانا یا گھٹانا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ ان صفات میں کیا جاتا ہے جو کہ بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ”تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جاسکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دور ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَكِيمٌ میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے زُور و اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ: ”وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ ”قَدِيرٌ“ مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لہذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کو مستزہم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ذات سے ہوئی ہے اور اس میں ہر ایک فرد موجودات کے

اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہو تو واجب آیا کہ اس کو ان تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے۔ لہذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرت وصف کے خیال سے۔

مطابقت : اسی کا نام الطباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔

مطابقت کی دو قسمیں ہیں

(۱) حقیقی۔ (۲) مجازی۔

اور دوسری قسم کا نام تکافؤ بھی ہے۔ پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباق سلب اور اس کی مثالیں ہیں: ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“، ”وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي“، ”وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا“، ”لِيَكِيلًا تَنَاسُوا عَلَى مَافَاتِكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا أَنَاكُمْ“، ”وَتَحْسِنُهُمْ أَقْفَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ“۔ یہ تو طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباق مجازی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”أَوَمِنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ“ یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے: ”تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ“ اور ”فَلَا تَحْشَوْا النَّاسَ وَاحْشَوْنِي“ اور طباق معنوی کی مثال ہے: ”إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ“، ”قَالُوا رَبَّنَا يُعَلِّمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ“ اس کے معنی ”رَبَّنَا يُعَلِّمُ إِنَّا لَصَادِقُونَ“ ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں: ”جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً“۔

ابوعلی فارسی کا قول ہے: ”چونکہ (بناء) بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا۔ لہذا اس کا مآثرہ فراش سے کیا گیا جو کہ بناء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباق خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”مِمَّا خَطَبْتُمْهُمْ أَغْرَقُوا فَأَدُّوا خِلُوا نَارًا“ اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھادی کہ آگ اور پانی کو یکجا کر دیا۔ ابن مقد کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔

اور ابن المعتز خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ: ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ“ کو قرا دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (ماروا النہا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع تر صبیح الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ وہ اس بات کا نام ہے کہ شے اس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک میں اس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”إِنَّ لَكَ إِلَّا نَجْوَعُ فِيهَا وَلَا نَعْرِى وَأَنْتَ لَا تَنْظُمُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى“ اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا۔ حالانکہ اس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور صمعی (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا۔ بحالیکہ اس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ مگر بات یہ ہے کہ ظمأ (خالی ہونے) میں جوع اور عری یا ہم مشترک ہیں۔ کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں اور ظمأ (تشنگی) اور صمعی (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضاء جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

مقابلہ کی تعریف

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر ان کے اضداد کا بہ ترتیب ذکر کیا جائے۔

مقابلہ اور مطابقت میں فرق

ابن ابی الاصح کا بیان ہے: ”طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ ان اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔“

مقابلہ کی خاصیت

اور سکا کی کہنا ہے: ”مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔“ فَمَا مَنِ اعْطَىٰ وَانْقَىٰ۔ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيْسِرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ ابْجَلُ وَاسْتَعْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيْسِرُهُ لِلْعُسْرَىٰ “ یہاں پر اعطاء اور بخل، انقاء اور استغناء، تصدیق اور تکذیب اور یسری اور عسری کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں عطاء انقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا اسی وقت میں اس کی ضد یعنی تعسیر کو اس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔

مقابلہ کی مختلف صورتیں

بعض علماء کا قول ہے: ”مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قول تعالیٰ: ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“ یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: ”يَا مَعْرُوفُ بِالنَّمْرِ وَبَيْنَهُمَا عَنْ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ“ اور قول تعالیٰ: ”وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا“ یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قول تعالیٰ: ”فَمَا مَنِ اعْطَىٰ“ تا آخر دو آیتوں کے۔ یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا“ اور مابین ”فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”فَمَا الَّذِينَ كَفَرُوا“ کے مابین اور ”يُضِلُّ“ اور ”يَهْدِي“ کے مابین ”يَقْضُونَ“ اور ”يُنَاقِضُ“ کے اور مابین ”يَقْطَعُونَ“ اور ”أَنْ يُوَصَّلَ“ کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے مثلاً قول تعالیٰ: ”زَيْنَ لِسَانٍ حُبِّ الشَّهَوَاتِ.....“ الآية کے پھر اس کے بعد فرمایا ہے ”قُلْ أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ.....“ الآية اور یہاں پر جنات، انہار، غلہ، ازواج، ظہیر اور رضوان، کونساء، بنین، ذہب، فضة، خیل، المسومة، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی تین قسمیں

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے :

(۱) نظیری۔ (۲) نقیضی اور (۳) خلائی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت ”سِنَةٌ“ کا مقابلہ ”نَوْمٌ“ کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں جو کہ آیت کریمہ ”وَتَحْسَبُهُمْ آيَاقًا وَهُمْ رُحُودٌ“ میں بمقابلہ يَقْطَعُ کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی وَتَحْسَبُهُمْ دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قول تعالیٰ ”لَا تَنْدَرِيْ اَشْرًا اُرِيْدُ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَشْدًا“ میں شرک کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شرک کا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غی۔

مُؤَابَرَة : رائے مہملہ اور بائے موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اس سے کسی ناپسند کئے جانے والے امر پر متضمن ہو پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصح کہتا ہے کہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ: "ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ"۔ اور یہ قول یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے اور اس کی قرأت "إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ" بھی کی گئی ہے حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتح کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور سرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت : ابن ابی الاصح نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ "متکلم اپنے کلام میں اس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اس کے اور اس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت، مناسب اندازِ بیاں اور شیریں الفاظ میں کیا جائے اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: "قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي"۔ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدُ الظَّالِمِينَ"۔ اس نکلڑانے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر، استخبار، امر، نہی، وعد اور وعید، کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معنی موجود ہیں۔" میں کہتا ہوں کہ اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر، طلب، اثبات، نفی، تاکید، حذف، بشارت، نذارہ، وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہتہ : اس بات کا نام ہے کہ حروفِ تجبی سے مرکب الفاظِ فحش سے خالی اور پاک ہوں۔ یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابو عمرو بن العلاء نے بہترین الفاظِ تجبی کے تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابو عمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون سے ہیں؟ اُس نے جواب دیا "جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے ان میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو اس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں۔" اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُّعْرِضُونَ"۔ اور پھر فرمایا "أَفَسَىٰ قُلُوبُهُمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْجِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک و صاف ہیں جو کہ حرفِ تجبی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع : باء موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہوں۔ ابن ابی الاصح کا قول ہے کہ میں نے قولہ تعالیٰ: "يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كَبِّ وَيَا سَّمَاءُ أَقْبِلِي"..... الآية کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باء و جود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے، بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ ابلعی اور اقلعی مناسبت تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے اور قولہ "يَا سَّمَاءُ" میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی "يَا مَطَرُ السَّمَاءِ" ہونا چاہئے۔ "وَعِصَى الْأَمَمَاءِ" میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی۔ یوں کہ پانی اس وقت تک کم نہیں ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ موقوف ہو جائے اور زمین اپنے نکلے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے۔

اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آ جاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔ "وَأَسْتَوَتْ" میں ارداف ہے "وَقُصِصِيَ الْأَمْرُ" میں تمثیل ہے اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔ اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالتِ پانی گھٹنے کے اس کے تمام اقسام کا استيعاب کر لیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہ تین حالتیں ضروری ہیں۔ اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا، دوسرے زمین سے نکلنے والے چشمے کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اس کا خشک ہو چلنا۔

اور احقر اس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے تاکہ اس سے یہ وہم پیدا نہ ہو کہ غرق (ڈبودینا) اپنے عموم کے باعث ان لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بددعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ حسن النسق، ایستلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام کے مفردات (مفرد لفظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بد نمائی اور گنجشک ہونے سے بھی خالی ہیں۔ حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا اور اسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو اور ان کے علاوہ انسجام کی صفت بھی حاصل ہے۔ یہ بیان ابن ابی الاصبغ کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

انسٹھویں نوع (۵۹)

فواصل آیات

فاصلہ کی تعریف

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور جمع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

جہری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ ”یَوْمَ یَاتِیْ“ اور ”مَا کُنَّا نَبِیْعُ“ کے ساتھ دی ہے اس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں)۔ اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ ”فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔“

فواصل اور رؤس آیات میں فرق

الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات سروں) کے مابین فرق بتایا اور کہا ہے کہ ”فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اس کا غیر (یعنی سرانہیں ہوتا)۔ لہذا فواصل میں بھی یونہی آیت کے سرے اور اس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سر فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سر ہو“۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوفی کی تشکیل میں ”یَوْمَ یَاتِیْ“ ”مَا کُنَّا نَبِیْعُ“ کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع رأس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو ”اِذَا یَسْرُ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک رأس آیت ہے۔

فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے

جہری کہتا ہے: ”فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں: ایک توفیقی، دوسرا قیاسی۔“

توفیقی قاعدہ: تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن اوقف کرنا ثابت ہوا ہے ہم اس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تام کی تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بنانے کے لئے کہ اس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

قاعدہ قیاسی: یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی کمی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبریں نیست کہ اس کی غرض و غایت محض اس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی

طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ”فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں تجميع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے اور قافیہ میں جو عیوب اختلاف حرکت، اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ، قرینہ اور اُرجوزہ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُونَ - عَلَیْہِمْ کے ساتھ میعادِ ثواب کے ہمراہ اور طارق، ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجدد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور تجميع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں ”بَا حَرِیْنِ وَلَا مَلَا یُحْکِمُہُ الْمُقَرَّبُونَ“ پر سبحان الذی میں ”مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ“ پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمار آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح ”اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَتَّبِعُونَ“ اور ”اَفَحُکْمَ الْجَاهِلِیَّةِ یَتَّبِعُونَ“ کے ترک کر دینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو وجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے جیسے آل عمران میں ”یَا اُولٰٓئِی الْاَلْبَابِ“، کہف میں ”عَلٰی اللّٰہِ کَذِبًا“، طہ میں ”وَالسَّلٰوٰی“ کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور اس استراحت سے کلام میں حسن و خوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس جبکہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اس آیت اور اس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے اور یہ نام قولہ تعالیٰ: ”کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیٰتُہُ“ سے ماخوذ ہوا ہے۔

آیات کا نام قوانی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اس سے جدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارے میں قافیہ کا استعمال ممنوع ہوتا ہے ویسے ہی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس لئے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اس سے متعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہو سکتی۔

آیات قرآنی کو تجميع کہنے میں اختلاف

آیات قرآن کے باب میں تجميع کا استعمال (یعنی اس کو تجميع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ تجميع کی اصل چیز یوں کا نغمہ (تجمع الطیر) ہے اور قرآن کا رتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اس میں سے کسی جزو کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا اور ماسوا اس کے کہ قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ لہذا اس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ اسے موصوف کرنے کا ذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمائی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے: ”اشعریہ قرآن میں تجميع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تجميع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ تجميع مقصود فی نفسہ شے ہوا کرتی ہے اور اس کے حصول کے بعد معنی کا احالہ اس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے تجميع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور تجميع کو عیب شمار کیا گیا ہے۔“ اس بارے میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمائی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ:

”بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں جمع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں۔“ انہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا جمع ان امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں اور جمع مجملہ ان اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تقاضی واقع ہوا کرتا ہے۔ مثلاً جناس اور التناہت وغیرہ۔ اور اس بارے میں سب سے قوی ترین جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ: ”هَارُونَ وَمُوسَى“ کے موضع میں جمع قرار پانے کے باعث ”مُوسَى“ کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معاملہ سے یوں جدا گانہ اور متنازعہ نہیں ہے کہ شعر میں بحالت قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اس مرتبہ سے گھٹ جائے گا۔ جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مفسحہم (تفسیح کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہو جاتا ہے اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر جمع آیا ہے تو اس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اس کے بارے میں یوں بات بنائی ہے کہ انہوں نے جمع کے معنی کی تجدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ ”جمع ایک ہی حد پر کلام کے پے درپے لانے کا نام ہے۔“

اور ابن درید کہتا ہے: ”سَخَّعَتِ الْحَمَامَةُ“ کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی گنگری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع جمع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو جمع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے۔ اس واسطے کہ جمع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی۔ پس قرآن سے جمع کی نفی اس بات کے لئے سزاوارتر ہے کہ نفی شعر کی جت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافی نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَسْحَحُ، كَسَحَحَ الْكُهَّانُ“ اور اس قول میں اپنے جمع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے: ”لوگوں کا قرآن کی نسبت جمع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت جمع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی جمع ہو۔ جمع میں معنی اس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ جمع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق جمع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط جمع کے ساتھ ہوگا اس وقت جمع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر جمع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر جمع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا جمع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔

جس طرح شاعر مقررہ وزن کی حدود سے نکل جائے تو خطا وار ہوا کرتا ہے لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے ان میں چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے متد ہو جاتے ہیں کہ ان کا طول پہلے فاصلہ سے گنا ہو جاتا ہے اور اس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ جمع کے بارے میں ایک ناپسندیدہ اور بڑی بات ہے۔ رہا یہ قول کہ جمع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰ علیہ السلام کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارے میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جو ہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔

چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جدا گانہ ترتیبات پر دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارفہ کرنا ان کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اسی قصہ کو قصہ کر کے ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ ان مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔

غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور مؤخر کر کے اظہارِ اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ جمع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ ”ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے مناسب ہیں جو کہ جمع میں واقع ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو جمع کے باب میں داخل کر دے۔“

اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے جمع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدالِ اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں اس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں گے اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر وہ لوگ قرآن کو جمع پر مشتمل سمجھتے تو یہ ضرور تھا کہ کہتے: ”ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل جمع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو۔“

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو گیا جو کہ اس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو جمع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

الخلاصہ کتاب صرف فصاحت میں کہتا ہے رمانی کا یہ قول کہ ”جمع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں۔“ کیونکہ اگر اس نے جمع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی قبیح ہو اور تکلف کے ساتھ اس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اسی کے مانند ہیں۔

اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متشائل حروف کے جملوں کو جمع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کانہوں وغیرہ سے روایت کئے جانے والے کلام کے بارے میں آیا کرتا ہے اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقابلے میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں جمع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مجموع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ قرآن مجموع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مجموع آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں دیں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور ان کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحاء عرب کا یہ دستور تھا کہ ان کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ جمع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں جمع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الہی بھی تمام از ابتداء تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تا کہ اہل عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جاسکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل جمع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ کا وارد کرنا مذکورہ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النقیس کہتا ہے: ”جمع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن مسجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے کہ قرآن کی بعض آیتیں جمع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اس کے احسن کی طرف تفضل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے۔“

حازم کا قول ہے۔ بعض لوگ ایسی متنسبہ الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا پسند کرتے ہیں جو کہ طول اور قصر میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ نادر کلام میں اس کے ساتھ الامام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اسے مناسبات

مقاطع کے ذریعہ سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں ان کی رائے میں اگرچہ جمع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ جمع کو نہ تو جملہ سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمدن میں مسجع نکل آئے اسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور جمع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دے دینا کیونکر درست ہے بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورود اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی دھیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسام فصاحت میں افتنان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلہ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اُتریں۔

فصل : آیت کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے کے وہ چالیس احکام جن کی وجہ سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے

شیخ شمس الدین بن الصلاح حنفی نے ایک کتاب ”احکام الرأی فی احکام الامی“ نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں: ”معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارے میں واقع ہوئے ہیں ان کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارے میں دستیاب ہوئے۔“ اور وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) معمول کی تقدیم یا عامل پر جیسے: ”اِهْوْ لَاءِ اَيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ“ اور کہا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ: ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ بھی ہے یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً: ”لِرَبِّكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى“ یہ اس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الْكُبْرَى کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو۔ جیسے: ”وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذِيرُ“ اور اسی قبیل سے ہے كَان کی خبر کا اس کے اسم پر مقدم کرنا۔ مثلاً: ”وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ“۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے: ”فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى“ کہ اگر یہاں فواصل کی مراعاة نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ: ”لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ“ میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے: ”رَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى“ اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی تقدیم اس شے پر جو کہ اس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً: ”فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى“۔

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے: ”وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا“۔

(۶) یاء منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے: ”الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ“ اور يَوْمَ النَّارِ۔

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے: ”وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرَ“۔

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے: ”فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ“ اور ”فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ“۔

(۹) حرف مَد کی زیادتی۔ جیسے: ”الْفُظُونَا وَالرَّسُولُ“، ”السَّيْلَا“ اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے ساتھ میں باقی رکھنا۔

جیسے: ”لَا تَخَافْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى“ اور ”سَفَرُهُ لَا فَلَا تَنْسَى“ اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہیں ہے۔

- (۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے: "قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا"۔
- (۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا)۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "أَعْحَازُ نَحْلٍ مُنْفَعٍ"۔
- (۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار۔ مثلاً: "أَعْحَازُ نَحْلٍ خَاوِيَةٍ" اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ: "وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ" اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالیٰ: "لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" ہے۔
- (۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا" حالانکہ قرأت سبعہ میں "رَشَدًا" کہیں نہیں آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "وَهَيَّ مُلْنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا" کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرف وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل: "وَأَنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ" میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا قرأت تحریک کو بالا جماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے: "بَيِّنْ يَدَايِي لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ہاء کے ساتھ اور اس کے سکون کے ساتھ بھی اور: "سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ہاء کے ساتھ صرف مراعات فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔
- (۱۴) جس جملہ کے ساتھ اس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اسے اسمیہ اور فعلیہ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ الْمَلِكِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" یہاں منافقین کے قول "آمَنَّا" اور اس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے: "وَلَمْ يُؤْمِنُوا" یا "وَمَا آمَنُوا" نہیں فرمایا۔
- (۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے: "وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ" اور "الَّذِينَ كَذَبُوا" نہیں کہا۔
- (۱۶) دو جملوں کے دو اجزاء میں سے کسی ایک جز کو اس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر دوسرے جملہ میں اس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً: "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"۔
- (۱۷) دو لفظوں میں سے اُغرب لفظ لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے: "قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ" اور "حَاسِبَةٌ" نہیں کہا۔ "لَيَبْذُلَنَّ فِي الْحُطَمَةِ" یہاں جھنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں "سَأَصْلِيهِ سَفَرٌ" سورۃ المعارج میں "إِنَّمَا لَطَىٰ" اور سورۃ القارعة میں فَأَمَّةٌ هَاوِيَةٌ کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔
- (۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَلْيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ" اور سورۃ طہ میں قولہ تعالیٰ: "إِنْ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ"۔
- (۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے: "فَمَا مَنُ اعْطَىٰ وَآتَىٰ" اور "مَادَدَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ" اور اسی قبیل سے ہے فعل التفصیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے: "يَعْلَمُ الْبَيْتَ وَاعْطَىٰ" اور "خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ"۔
- (۲۰) افراد کے ساتھ ثننیہ سے استغناء ہو جانا۔ جیسے: "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْحَنَةِ فَتَشْفَىٰ"۔
- (۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے: "وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا" کہ یہاں اسی طرح "إِمَامَةٌ" نہیں کہا۔ جس طرح کہ "وَجَعَلْنَا هُمْ إِمَامَةً يَهْتَدُونَ" میں کہا ہے اور اسی طرح دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ" یعنی "أَنْهَارٍ"۔
- (۲۲) ثننیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً: "وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ" فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی "جَنَّةٌ" (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول: "فَإِنَّ الْحَنَّةَ هِيَ الْمَاوَىٰ" میں ہے اور یہاں ثننیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔

فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ کوئی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اس نے قولہ تعالیٰ: ”اِذَا نَبَعَتْ اَشْقَاهَا“ کے بارے میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قد ار۔ اور دوسرا ایک اس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے ”اَشْقَاهَا“ مراعاة فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارے میں بہت سختی کے ساتھ شرزیش کی ہے اور کہا ہے کہ ”جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ شخص آیتوں کے سروں میں ایک ہاء سکتے یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے۔ بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ ان کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض روئے آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بڑی بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے کیونکہ خدا تعالیٰ تو اس کی صفت اثنین (دو) کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے: ”ذَوَاتَا اَفْسَانٍ“۔ پھر ارشاد کرتا ہے: ”فِيْهِمَا“ لیکن ابن الصانع نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ”یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”جَنَّتَاب“ مراد لیا ہے اور بعد فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیسواں حکم بھی ہے۔

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے: ”لَا يَبْعُ فِيْهِ وَلَا يَخْلُلُ“ یعنی ”وَلَا خُلَّةُ“ جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اس کو مراعاة فاصلہ کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۵) عاقل غیر عاقل کے جاری مجرئی (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَالَّذِيْنَ لِيْ سَاجِدِيْنَ“ اور ”كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبُحُوْنَ“۔

(۲۶) اس لفظ کا مالہ کرنا جس کا مالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے ”طَلَا“ اور ”وَالْتَحَمَ“ کی آیتیں۔

(۲۷) قَدِيرُ اور عَلِيمُ کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ ”هُوَ الْفَاقِدُ“ اور ”عَالِمُ الْغَيْبِ“ کی مثالوں میں مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی ظلم میں سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَمَا تَحَاكَرُّ بَيْنَكَ نَبِيًّا“۔

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے: ”اِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَبٌ“ کہ یہاں عجب کو مناسب فاصلہ کے لحاظ سے عجیب پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے: ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاجِلٌ مُّسَمًّى“۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمحل کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے: ”وَالَّذِيْنَ يَمَسُّكُوْنَ بِالْكِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلَاةَ اِنَّا لَا نَضِيعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ“ اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”حِجَابًا مُّسْتَوْرًا“ كَانَ وَغَدَهُ مَاثِيًا“ یعنی ”سَاتِرًا اور اِثِيًا“۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے: ”عَيْشِيَّةٌ رَّاضِيَةٌ“ اور ”مَاءٌ دَافِقٌ“، ”رَضِيَّةٌ“ اور ”مَذْفُوقٌ“۔

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے: ”الْحَرَجُ الْمَرْغِيُّ فَجَعَلَهُ غَنَاءٌ أَحْوَى“ اگر أَحْوَى کو المرعى کی صفت بنایا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے: ”يَا رَبَّنَا أَوْ خِي لَهَا“ اور اصل اس کی ”أَوْ خِي إِلَيْهَا“۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو مبلغ (بلغ تر) نہیں ہے وصف مبلغ سے منکر لانا۔ اس کی مثال ہے: ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ“ اور ”رَأَوْفٌ رَّحِيمٌ“ کیونکہ رأفت بہ نسبت رحمت کے بلغم تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو نائب بنانا۔ جیسے: ”وَمَا يَأْخُذُ عِنْدَهُ مِنْ نُّعْمَةٍ تُخْزِي“۔

(۳۷) ہاء سکتہ کو ثابت کرنا۔ مثلاً: ”مَالِيَهُ، سُلْطَانِيَهُ، مَا هِيَهُ“۔

(۳۸) کئی ایک مجرورات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً: ”ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا نَبِيعًا“ کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ ان مجرورات کے مابین فعل کر کے ماضی سے صیغہ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے: ”فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ“ حالانکہ اصل ”قَتَلْتُمْ“ ہے۔

(۳۹) صیغہ ماضی سے صیغہ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے: ”وَصُوْرُ سَيِّئِينَ“ حالانکہ اصل لفظ ”سَيِّئَاءُ“ ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے: ”وَصُوْرُ سَيِّئِينَ“ حالانکہ اصل لفظ ”سَيِّئَاءُ“ ہے۔

تنبیہ :

ابن الصلّٰخ کہتا ہے: ”یہ بات کچھ متغیر نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر امور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔“

فصل : قرآن کے فواصل ان چار چیزوں میں سے کسی چیز سے خالی نہیں ہوتے

ابن ابی الاصح کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایغال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین : جس کا نام اختلاف القافیہ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَا شُعَيْبُ أَصْلَافُكَ تَمْرُكٌ أَمْ تَرْكٌ..... الآية“ کہ اس میں جیسا کہ پیشہ آیت میں بیان ہوا ہے، عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔

لہذا اس بات نے علم اور رشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ علم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”اَوَلَمْ يَهْدِلَهُمْ كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً اَقْلَامٌ يَسْمَعُوْنَ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَاءَ تَاقُوْلَةً اَقْلَامٌ يَصْرُوْنَ“ ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو ”يَهْدِلَهُمْ“ کے لفظ سے آغاز کر کے اسے ”يَسْمَعُوْنَ“ پر اس واسطے ختم کیا ہے کہ اس میں جو نصیحت ہے وہ سُنی ہوئی بات ہے اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے نقص اور تاریخی حالات ہیں۔ اور دوسری آیت کو ”يَصْرُوْنَ“ سے شروع فرما کر ”يَصْرُوْنَ“ پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللّٰطِيفُ الْخَبِيرُ“ اس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا اور ”خَبِيرُ“ اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ“ تا قوله فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ“ میں جو فاصل آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قیل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعمی کے طریق پر زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت ادا فرمائی ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ“ تا قوله فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ“ تو معاذ بن جبل بول اٹھے ”فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا ”یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے۔“ اور بیان کیا ہے

کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا: ”فَإِنْ زِلْتُمْ مِنْ أَعْدٍ مَسَاحَا نَحْمُ الْيَبَنَاتِ - فاعلموا انّ اللہ غفورٌ رحیم“ تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا یعنی ناخواندہ تھا پھر بھی اس نے کہا کہ ”اگر یہ کلام الہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔

تنبیہیں : فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور ان کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے

(۱) کبھی اوائل سورۃ النمل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور ان کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا: ”خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ“۔ پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد فرمایا ہے: ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ - يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّجِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا مظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ ”اس آفرینش نباتات اور ان کے حدوث کے بارے میں موسموں کی طبعیتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کو مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟“ اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور و فکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔

وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکات افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگار عالم کے وجود کا قرار ہے اور یہی اصل مراد ہے تو کہ تعالیٰ: ”وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمَ مُسَخَّرَاتٍ بِإِمرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“ سے۔ پس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر و مختار ہے۔

اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پتھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ حد درجہ سیاہی مائل۔ اس واسطے کہا جاسکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا ہے تو اس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممنوع ہو جاتا۔ اور جبکہ ایسا تفاوت ممنوع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر مختار ہے۔ اور قول تعالیٰ: ”وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ“ سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھا گیا ہے کہ ”جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے۔ اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاد دہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قول تعالیٰ: ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ..... الْآيَةُ“ کہ ان میں سے پہلی آیت ”لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ“ پر، دوسری ”لَعَلَّكُمْ يَذَّكَّرُونَ“ پر اور تیسری آیت قول تعالیٰ: ”لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ“ پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفیں یہاں کے ترک پر آمادہ بنانے والی شے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانی بھی مقتضائے عقل نہیں ہے

جس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں۔ پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ جی اور کریم، رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنہی رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے اور برے کاموں کا کرنا بھی مقصداً عقل نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے غیظ و غضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہو سکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے اور عقل اس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ ”تَعْقِلُون“ پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور قوی حقوق کے ساتھ ہے لہذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اس کی وفات کے بعد بے والی اور لا وارث رہ جائیں گے۔ اس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا پاتا یا اس کے واسطے گواہی دیتا ہے اگر خود اسکو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اس کے لئے کچھ تولے یا بے یا اس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولے ناپے والا غیر شخص اس کے کام میں بددیانتی کرے اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کرے گا تا کہ وہ لوگ بھی اس کے اس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرض یہ کہ ان باتوں کا ترک اسی صورت میں ہو سکتا جبکہ ان کا تارک غور اور انجام بینی سے غفلت کرے۔ لہذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کو بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور ان کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب و عتاب ہے۔ لہذا اس کا خاتمہ ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ پر مستحسن ہوا یعنی تاکہ تم اُن قوانین الہی کی پابندی کر کے عذاب الہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ..... الْآیَةُ“۔ سورۃ الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیات کا اختتام ”لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ“ دوسری کا خاتمہ ”لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ“ اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ: ”لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ“ پر ہوا ہے اس لئے کہ حساب نجوم اور ان کے ذریعہ سے راستوں کا پہچانا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور آیت کا ختم ہونا ”يَعْلَمُونَ“ کے لفظ پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلاق کا پیدا کرنا، ان کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا پھر دنیا میں لا کر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور و فکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو ”يَفْقَهُونَ“ کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریکی اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں۔ مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الہی بجالانے کا باعث ہے اور قولہ تعالیٰ: ”وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ“۔ وَلَا يَقُولُ كَافٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ“ کہ اس میں پہلی آیت کو تو مومن اور دوسری آیت کو تذکرہ کرنے پر ختم کیا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے۔ لہذا جس شخص نے اس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ پر ختم کرنا درست ہوا اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظم کلام اور جمع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکرہ اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور جمع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں۔ لہذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اتنی وضاحت اس کے جمع اور عبارت کاہن کی مخالفت میں نہیں ہے۔ ہاں جس وقت قرآن کی فصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اس وقت اس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بناء پر قولہ تعالیٰ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔

اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عند واحد ہونے کے باوجود دو موضوع میں دو الفاظ مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَإِن تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ“۔ سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے: ”وَإِن تَعْلَمُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ“ آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے ”گویا کہ پروردگار عالم حل شانہ فرماتا ہے

جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اس وقت تو (اے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اس حالت میں جبکہ تو ان نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا ”ظلم“ ہونا اور دوم تیرا ”کفار“ ہونا۔ یعنی بوجہ اس کے کہ تو ان نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا، ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں۔“

ابن النیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ”سورۃ ابراہیم“ ”مَنْعُمْ عَلَيْهِ“ کے ذکر سے اور سورۃ النحل ”مَنْعُمْ“ کے ذکر سے خاص کی گئی ہے۔“ کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کی مساق ہے اور اس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر قولہ تعالیٰ: ”مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ اِلٰی رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ“ سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے: ”وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ“ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل: ”قُلِ الْمَلٰٓئِیْنِ اٰمَنُوْا یَغْفِرُ لَہُمُ اللّٰہُ لَآ یَرْحَمُونَ اِنَّہُمُ اللّٰہَ یَعْبُدُوْنَ فَمَا لِمَا کَانُوْا یُکْسِبُوْنَ“ آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے ان لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اعتقاد ان کے مناسب حال ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے: ”اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ وَ مَنْ یُّشْرَکْ بِاللّٰہِ فَقَدِ افْتَرٰی اِثْمًا عَظِیْمًا“۔ پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول: ”وَمَنْ یُّشْرَکْ بِاللّٰہِ فَقَدِ ضَلَّ صُلٰٓئًا لَا یَعِیْدُ“ کے ساتھ ختم کیا ہے۔

اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افتراء باندھا تھا جو اس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں۔ اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے۔ اس لئے ان کی گمراہی سخت تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ لَّمْ یَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْکَافِرُوْنَ“ اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے: ”فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ“ فرمایا ہے اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے موقع پر: ”فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ“ ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں۔ دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے۔ اور دوسری آیت کا نزول ان اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ کے خلاف کیا اور اس کا انکار نہیں کیا۔ اور تیسری آیت کا نزول ان لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔

پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر، ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے۔ اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلو تہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قول تعالیٰ: ”يٰۤاَيُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَیْسَ اَدْنٰی لَّکُمْ الْاٰیٰتُ الْمَلَکُوْتِیَّۃُ اِلَّا بِمَا تَشَآءُوْنَ“ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے: ”وَ اِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْکُمُ الْحُلُمَ فَلَیَسْتَاذِنُوْا کَمَا اسْتَاذِنُ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِہُمْ کَذٰلِکَ یُحِبُّ اللّٰہُ لَکُمُ الْاٰیٰتِہٖ وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ“ کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین یکساں آئے ہیں۔

(۲) قول تعالیٰ: ”اِنْ تُعَذِّبْہُمْ فَلَا تَہْمُ عَلَیْکَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَہُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ“ مشکلات فواصل میں سے ہے کیونکہ قول تعالیٰ: ”وَ اِنْ تَغْفِرْ لَہُمْ“ اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ الْعَفْوُ وَالرَّحِیْمُ ہو اور اُن کی مصحف سے یونہی منقول بھی ہے۔ اس کے علاوہ ابن شہباز نے اس کی

قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے۔ لہذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شے کو اس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ ان کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احتیاط بھی پایا گیا، یعنی یہ کہ ”اے خدائے بزرگ و برتر اگر تو ان بندوں کو باوجود ان کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارے میں تجھ پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔“

پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبہ میں قول تعالیٰ: ”أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“۔ سورۃ الممتحنہ میں قول تعالیٰ: ”وَاعْفُرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“۔ سورۃ غافر میں قول تعالیٰ: ”رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“۔ اور سورۃ النور میں: ”وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا فِي الْأَرْضِ مَكَلًا ذُلًّا لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا فِي الْأَرْضِ مَكَلًا ذُلًّا لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا فِي الْأَرْضِ مَكَلًا ذُلًّا“۔ اس جگہ زیادہ مناسب تھا۔ کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے شروع ہونے کا فائدہ اشارہ معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان برے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قول تعالیٰ: ”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ اور سورۃ آل عمران میں ”قُلْ إِنْ تَحْفَظُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ بُدُّوا يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ بھی ہے۔

کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں زمین اور اس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور ان کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے۔ لہذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا ہو اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارے میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب و ثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایہ کے طور پر رکھا گیا تھا۔ بایں وجہ اسے صفت قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اور اسی قبیل سے ہے قول تعالیٰ: ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غَفُورًا“ کہ اس جگہ اشیاء کی تسبیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حکم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرائے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارے میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ”جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاک بیان) کرنے والی ہیں اور ان کے حق میں کوئی عصیان (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو۔ لہذا آیت کو حکم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں۔ اور اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ”لَوْ لَا بُهَائِمُ رُئِعَ وَشَيْوُخٌ رُئِعَ وَأَطْفَالٌ رُئِعَ لَصَبَّ عَلَيْكُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرِصَّ رَصًّا“ یعنی اگر چرنے والے چرند اور غنیدہ پشت بڑھے اور شیر خوار بچے نہ ہوتے تو بے شک تم لوگوں پر بے شمار عذاب نازل ہوتا اور ہر آئینہ تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے۔“

اور کہا گیا ہے کہ ”یہاں عبارت کی تقدیر ہے۔ خدا تعالیٰ مجھن کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور ان کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے۔“ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ”خدا تعالیٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کی خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے ان کو جیسا کہ ان کی معرفت کا حق ہے اسی طرح شناخت کریں۔“

قرآن کے بعض بے نظیر فواصل

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: ”إِنَّ اللَّهَ جَبَّارٌ بِمَا يَصْنَعُونَ“ اور دعا استجابہ کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا: ”لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ“ کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریف ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ یعنی وہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام رد العجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”أَنزَلْنَاهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَأْنَا بَكَّةَ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا“۔

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“ اور ”قَالَ إِنِّي لَعَلَّكُمْ مِنَ الْفَالِينَ“۔

اور سوم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے: ”وَلَقَدْ اسْتَهْزَى بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَجِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ“ اور ”أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا“ اور ”قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ تا قولہ ”وَقَدْ حَاقَ مِنْ افْتَرَى“ اور ”فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا“۔

توشیح

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”إِنَّ لِلَّهِ اصْطَفَىٰ اذْمُ..... الْآيَةِ“ میں ”اصْطَفَىٰ“ کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ ”الْعَالَمِينَ“ ہوگا۔ کیونکہ ”اصْطَفَىٰ“ کا لفظ العالمین کے لفظ سے جدا گانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ ”اصْطَفَىٰ“ کے لوازم میں سے ایسی شے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چنیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس میں اہل علم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ..... الْآيَةِ“ کہ اس بارے میں ابن ابی الاصح نے کہا ہے ”جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا اسلاخ (برآمد ہونا) کتنا تو وہ معلوم کر لے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُونَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی ”أَظْلَمَ“ بمعنی در ظلمت شد)۔

غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اول و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گردن اور کمر کا حلقہ ہوتا ہے۔ اب رہا بغال اس کا بیان الطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل : سجع اور فواصل کی قسمیں

فن بدیع کے عاملوں نے سجع کو اور اسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے جو حسب ذیل ہیں : مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متمائل۔

مطرف : اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف سجع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ : ”مَلَكُمْ لَا تَرْجُونَ إِلَهَ وَفَارَ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا“۔

متوازی : اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں۔ اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیت (قافیہ بندی) میں مقابل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : ”فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ“۔

متوازن : اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیت کے ہموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ : ”وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَارِبِي مَبْنُوتَةٌ“۔

مرصع : وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیت دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے فاصلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو جیسے قولہ تعالیٰ : ”إِنِّ إِلَيْنَا يَأْتِيهِمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“، ”إِنِّ الْأَكْبَرُ لَهِيَ نَعِيمٌ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَهِيَ حَجِيمٌ“۔

اور متمائل وہ ہے جو کہ تقفیت کے بغیر دوسرے فاصلے کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متمائل کی نسبت مرصع کی جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : ”وَأَتَيْنَا هُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے لفظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل : فواصل سے متعلق دو بدیعی نوعیں

متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں :

اول تشریع : ابن ابی الاصبغ نے اس کا نام تو اُم رکھا ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کر کہ اگر اس میں سے ایک یا دو جزو ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوع تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو جج کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ ان میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے اور اگر اس کے ساتھ دوسرا سجع بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے : ”سورة الرحمن کا بیشر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر ”فَيَا أَيُّهَا رَبِّ كُنَّا نَعْبُدُكَ“ کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا اور دوسرے فاصلہ سے محض اس کی تکمیل ہوئی ہے اور اس نے تقریر اور توخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبغ کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ : ”لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“، ”وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا“ یا اس کے مشابہ اور آیات۔

نوع : دوم استلزام

اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے ”فَأَمَّا النَّيْمُ فَلَا تَقْهَرْ۔ وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ“، کہ یہاں راء حرف روی سے قبل ہا کا التزام کیا ہے۔ اور اسی کی مثال ہے ”أَلَمْ نُنْشِئْ لَكَ“ تا آخر آیات کہ اُن میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ : ”فَلَا أَقْسِمُ بِالْخَنَسِ الْحَوَارِ الْكُتْسِ“ میں سین حرف روی سے قبل نون مشدودہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ : ”وَاللَّيْلُ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرُ إِذَا تَسَقَ“ میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : ”وَالطُّورُ وَكِتَابٍ مُسْتُورٍ“ اور ”وَمَا أَنْتَ بِبِعَمَةٍ رَبِّكَ بِمَحْنُونٍ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ“ اور ”تَلَعَبَ الرَّاقِي وَفِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ“ اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : ”مَذْكُرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمْلُونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ“۔

تنبیہیں :

صحیح یا اس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں

۱۔ اہل بدیع کا قول ہے : جیسے ”فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ۔ وَ طَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَ ظِلٍّ مَّمْدُودٍ“۔ اور اس کے بعد خوبی میں اس صحیح کا نمبر ہے جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔ مثلاً : ”وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى“۔ یا تیسرا قرینہ طویل پکڑے جیسے ”خُدُودُهُ فَعُلُودُهُ ثُمَّ الْحَجِيمُ صَلُودُهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ..... الآية“۔

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارے میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

سب سے بہتر صحیح وہ ہے جو قصیر ہو

۲۔ علماء کا قول ہے کہ خوب ترین صحیح وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشاء پر داز) کی قوت (انشاء) پر دلالت کیا کرتی ہے اور کم از کم ایک ایسے صحیح میں دو ٹکے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ : ”يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ..... الايات“ اور ”وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا..... الايات“ اور ”وَالْدَّارِيبَ ذُرُوءًا..... الايات“ اور ”وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا..... الايات“۔ اور بڑے سے بڑے صحیح وہ ہے جو کہ دس ٹکوں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر صحیحے ہیں وہ سب متوسط ہیں جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی

۳۔ زبخری نے اپنی کتاب کشف قدیم میں بیان کیا ہے ”اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اس کے معانی کو اپنے انداز بیان پر اس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے اور اس کے موڈ کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ : ”وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ میں ”بِالْآخِرَةِ“ کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

۴۔ چونکہ فواصل کا معنی وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ : ”إِنْ خَلَقْنَا هُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ“ قولہ تعالیٰ : ”عَذَابٌ وَأَصِيبٌ“ اور ”شِهَابٌ مُّثْقَلٌ“ کے ساتھ آیا ہے اور قولہ تعالیٰ : ”بِسَاءِ مُنْهَجٍ“

قوله تعالى: "قَدْ قُدِرَ"، "وَدُسِّرَ" اور "مُسْتَمِرَّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے۔ اور قوله تعالى: "وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِثْلٌ" ، قوله تعالى "وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

۵۔ قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مدولین اور الحاقی نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگیزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف، یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ ان کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے اس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت سہل موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

۶۔ فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔ متماثل کی مثال ہے: "وَالطُّورِ - وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ - فِي رَقٍ مَّنْشُورٍ - وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ"۔

مقارب کی مثال ہے "الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" اور "ق - وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ - بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ"۔ امام فخر الدین اور ان کے ماسوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتے بلکہ ان کا انحصار متماثلہ اور مقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتے ہیں اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔ اور "صِرَاطَ الَّذِينَ - إِلَىٰ خُرُوجِهَا" کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجع بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے "أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو چھٹی آیت گردانا ہے اس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

۷۔ فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قوله تعالى: "وَأَنكُمْ لَتَنزُرُونَ عَلَيْهِمْ مُّصْحِحِينَ وَبِالْأَلْبَانِ" اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔ مثلاً قوله تعالى: "هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" سورۃ الاسراء میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

ساتھویں نوع (۶۰) سورتوں کے فوائح

ابن ابی الاصبح نے اس بارے میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس کا نام ”الخواطر السوانح فی اسرار الفوائح“ رکھا ہے اور میں اس نوع کے تحت میں اس کتاب کا خلاصہ مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے

پہلی نوع خداوند تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے : اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو ان دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خداوند تعالیٰ کی ثناء کرتا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اول خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات، اور دوم صفات نقص کی اس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تنزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تمجید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہونا ہے۔

الکرمانی ”مصابہ القرآن“ کے بیان میں کہتا ہے کہ ”تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیثار فرمایا ہے (یعنی اسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغہ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ ازاں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کر لیا۔

دوسری نوع حروف تہجی ہیں : ان کے ساتھ اُن تیس سورتوں کو آغاز کیا ہے اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان مِصابہ کی نوع میں پہلے کر دیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے : یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول ﷺ کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، منزل اور مدثر ہیں اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النساء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔

چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں : ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ“، ”بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ“، ”اَتَىٰ اَمْرُ اللّٰهِ“، ”اَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ“، ”فَذِ الْفُلَةِ الْمُؤْمِنُونَ“، ”سُورَةُ اَنْزَلْنَاهَا“، ”تَنْزِيلُ الْكِتَابِ“، ”الَّذِينَ كَفَرُوا“، ”اِنَّا فَتَحْنَا“، ”اَقْرَبَتِ السَّاعَةُ“، ”الرَّحْمٰنُ“، ”فَدَسَمِعَ اللّٰهُ“، ”الْحَقَاقَةُ“، ”سَأَلِ سَائِلٌ“، ”اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوحًا“، ”لَا اُقْسِمُ“، ”وَجِبْهَتِي“، ”عَبَسَ“، ”اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ“، ”لَمْ يَكُنْ“، ”الْقَارِعَةُ“، ”اَلْهٰكُمُ“، ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ“ کہ یہ سب تیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم : اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے از انجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ الصافات ہے۔ دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطلاق میں۔ چھ سورتوں میں لوازم فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النجم میں ”ثَرِيًّا“ کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں دن کے نصف حصہ کی العصر میں دن کے آخری حصہ کی یا جملہ (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہیں اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے۔

جو کہ مجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور والمرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں اور سورۃ التین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ النازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی ہے اور سورۃ العادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے : اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعہ، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلة اور النصر میں۔

نوع ہفتم امر ہے : اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قل اوحی، اقرا، قل یا ایہا الکافرون، قل هو اللہ احد، قل اعوذ یعنی معوذتین کی سورتیں۔

آٹھویں نوع ہے استفہام : اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتی، عم یتساءلون، هل اتاک، الم نشرح، الم تر اور ارأیت۔

نویں نوع ہے دعا : اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے ویل للمطففین، ویل لكل همزة اور تبت۔

دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے : اور وہ محض ایک سورۃ لایلاف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ ابوشامہ نے فواتح سور کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ ”ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے ان کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ انہیں ”خبر“ کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملہ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبری ہے۔ باستثنائے سج اسم کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔“ ابوشامہ نے اس تفصیل کے بعد یہی مضمون ذیل کے دو بیوتوں میں نظم بھی کر دیا ہے۔

أَتُنِي عَلَى نَفْسِهِ سُبْحَانَهُ بِثُبُوتِ
وَالْأَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالْتَعْلِيلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا
الْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لِمَا اسْتَفْتَحَ السُّورَا
حُرُوفِ التَّهَجِّيِ اسْتَفْهَمَ الْحَبْرَا

”خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلب حمد، امر شرط، تعلیل، قسم، دعا، حروف تہجی، استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے۔“

حسن الابتداء کی اہمیت

اہل بیان کا قول ہے حسن ابتداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتداء کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضرور بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر، شیریں، سلیس، خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح، تقدیم و تاخیر اور تعقید سے خالی، التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات، حروف تہجی، اور نداء وغیرہ۔

حسن الابتداء کی ایک مخصوص نوع برائۃ الاستہلال ہے

اور کلام کے عمدہ ابتداء کی ایک خاص ترین نوع برائۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغاز کلام اس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے اور اس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔

چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے یہی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے ”ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن بانی سے اور اس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم ازربیع بن صبیح سے کہنا ”خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں ہیں اور ان سب کے علوم چار کتابوں توریت، انجیل، زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیئے ہیں پھر توریت، انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحہ الکتاب میں ودیعت فرمادیئے لہذا جو شخص فاتحہ الکتاب کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا۔“ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیام مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول : اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب ”رَبِّ الْعَالَمِينَ“ اور ”الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف ”مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ“ کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات : اور جس کی طرف ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک : اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شرعیہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت و فرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب ”إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ اور اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ سے۔

چوتھا علم قصص : یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ ”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات بصرۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے۔

حسن الابداء میں سورۃ اقرأ سورۃ فاتحہ کی مانند ہے

اور اسی طرح سورۃ اقرأ کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں کو شامل ہے۔ اس میں بصرۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے، تو حید باری تعالیٰ اور اس کی ذات و صفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفت ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصول دین اور اس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقرأ، عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

اکسٹھویں نوع (۶۱) سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواج ہی کی طرح حسن و خوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معافی بدیعہ کے بھی محتضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ ان کے سننے سے پھر نفس کے بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔

سورتوں کے خاتمے کے کون سے امور ہوتے ہیں

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے، دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعدہ اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کردی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول ”الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ کے ساتھ کردی ہے۔ اس سے مراد مؤمن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارد کیا تا کہ وہ ہر ایک ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام کیا گویا اس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

مختلف سورتوں کے خواتم پر تبصرہ

اس کے بعد خداوند کریم نے ان مؤمن لوگوں کا وصف اپنے قول ”غیر المغضوب علیہم ولا الضالین“ کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ ان لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کر لیا ہے اس واسطے کہ غضب الہی اور گمراہی کے اسباب ہیں۔ گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا اور اس کے سوا خواتم سورتہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں، وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی ”قوله تعالیٰ“ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا..... الآية“ فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکام موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تسبیح (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ انعام وعدہ اور عید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ان کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اسی کے مانند سورۃ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قول تعالیٰ ”هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ..... الآية“ ہے۔ پھر اسی کے مانند الاحقاف کا خاتمہ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قول تعالیٰ ”وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ“ ساتھ جس کی تفسیر ”موت“ کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے اور دیکھو سورۃ زلزلہ کیونکہ احوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قول تعالیٰ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“

وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“ پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونے والی آیت ”وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ میں کس طرح کی براعت ہے اور اس میں وفات کی ستلزم آخریت کا کیونکر پتہ دیا گیا ہے۔

سورة النصر میں آنحضرت ﷺ کی وفات کی جانب اشارہ موجود ہے

اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورة النصر میں بھی وفاة کا پتہ دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ ”إِذَا حَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ سے کیا مراد ہے؟ صحابہؓ نے کہا ”شہروں اور محلوں کا فتح ہونا“ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہما! تم کیا کہتے ہو؟“ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور ان کی وفات کی خبر دی گئی ہے۔ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہما) سے یوں روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بھالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟“ عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی یہ بات سن کر جواب دیا ”تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمر رضی اللہ عنہ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے ان سے کہا کہ قولہ تعالیٰ ”إِذَا حَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارہ میں تم کیا کہتے ہو؟“ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ”ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اس سے مغفرت کے خواہاں ہوں“ اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے انہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہما! کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟“ میں نے جواب دیا ”نہیں“ عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”یہ رسول اللہ ﷺ کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ کو اس کا علم دلادیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا ”میں اس سورة کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو اور کچھ نہیں جانتا۔“

باسٹھویں نوع (۶۲) آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

اس موضوع کی اہمیت

علامہ ابو جعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبت سور القرآن اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اس کا نام ہے نظم الدرر فی تناسب الامی والور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جزو (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السور رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کو بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں۔“

اور ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں ”قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسب رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے اور ہر ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کو ست و کاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس بحث کو مہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین ہی تک محدود رکھ کر اس کا کلمہ اسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔“

کسی اور عالم کا بیان ہے کہ ”سب سے پہلے شیخ ابو بکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیۃ الکرسی کی بابت جبکہ اس کے سامنے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ ان لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا۔“

ارتباط کلام کے حسن کی شرط

شیخ عز الدین بن عبد السلام کا قول ہے کہ ”مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباط کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اس کا اول اس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہوگا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہوگا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارا کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں

مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی مختلف باہم ربط نہیں کیا جاسکتا اور شیخ ولی الدین علوی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بارہ میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار بحسب واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔

قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے

چنانچہ مصحف مجید بالکل اسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزہ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے اور اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور ان کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ”جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کر لے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجز ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے اور شائد کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجزہ ہونا بیان کیا ہے انہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوی سے مطابق ہے۔

وَالنَّحْمُ تَسْتَصْغِرُ الْآبْصَارُ صُورَتَهُ

وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّحْمِ فِي الصَّغْرِ

”یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرم آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے۔“

فصل : مناسبت کی تعریف

مناسب کے لغوی معنی ”ہم شکل“ اور ”باہم قریب“ ہونے کے ہیں اور آیات یا ان کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابطہ معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام و خاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام و خاص یا اس کے ماسواہ علاقہ کی دوسری نوعیں ہوں، یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علت اور معلول نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

مناسبت کے فوائد

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیف کلام کا حال اس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اس کے محض پہلی آیت کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئی ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا

بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ایک جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اُس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اُس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔

مثلاً قول تعالیٰ ”يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا“ اور قول تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَقْضِي وَيُنْصِطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“۔ بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور سط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اُترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رحمت کا خوف دلانے والا) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے تاکہ یہ وعدہ یاد دہمکی پہلے بیان کئے گئے احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد وعدہ یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تاکہ یہ وعدہ یاد دہمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے براہِ نیجۃ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ اُن سے حکم دینے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

پانچ اسباب

پہلا سبب : تم سورۃ البقرہ ، ماندہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی صورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اُس وقت میں ضرورت ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں۔ از الجملہ ایک سبب ہے تخیل کیونکہ نظیر کا الحاق اُس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ ”كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ“ کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ کے عقب میں فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیم اموال غنیمت کے بارے میں باوجود اُن کے اصحاب کی ناراضگی کے اسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارے میں حکم الہی پر کاربند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارے میں برا ماننا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلنے وقت برامانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح و نصرت اور حصول غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب مضادہ : یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قول تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ الْآيَةُ“ کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک ذمی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے ”وَبَيِّنْهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءُ“ چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے

وہ صرف قرآن کا ذکر اور اس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ بات کا افتتاح اسی کے ساتھ ہوا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارے میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر براہیختہ بنانے کی ترغیب ہے اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اسی وقت کہا ”وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا“ اور اس قول سے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد ۱: مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عَلَيْهِ خَالِفِينَ“ اور اس سے یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر بتوں کو رکھ کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی برائی بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے اور استطراد وہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يُكُونَ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ“ کو بھی پیش کیا گیا ہے کیونکہ اس میں کلام کا اول حصہ اُن نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد ان اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطراد کیا گیا اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

حسن التخلّص

ایک امر حسن التخلّص بھی ہے اور یہ بھی اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتداء کی ہے اس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ ان دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

قرآن میں التخلّص کے وجود سے انکار کرنے والی تردید

ابوالعلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلّص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے معنی ہے وہ کہتا ہے کہ ”قرآن کا رد و محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے اور جیسا کہ اس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو اس میں کسی طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰ علیہ السلام کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰ علیہ السلام کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بدعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰ کا قول ”وَأَسْكَبْنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ“ اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب ہے کہ جو اس نے موسیٰ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول ”عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ.....“ کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں اُمّیّان مُجْتَمِدٌ رُسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی ﷺ کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفیں اور آپ کے فضائل بیان کر کے آغاز کئے ہیں اور سورۃ الشعراء میں ابراہیم علیہ السلام کے قول ”وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ“ کی حکایت فرما کر اس سے تخلص کر کے اپنے

قول ”يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ..... الآية“ کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اسی سد کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکنے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مؤمن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔

تخلص اور استطراد میں فرق

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطراد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آپڑی تھی اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ استطراد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔ اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمِنْ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ..... الخ“ کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

لفظ ہذا کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا بھی حسن اتخلص کے قریب قریب ہے

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ہذا کے ساتھ جداگانہ بنایا ہو یہ بھی حسن اتخلص کے قریب قریب ہے مثلاً سورہ ص میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے۔ ”هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَّآبٍ“ کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تزییل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔ پھر جبکہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا: ”هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِيَتِ لَشَرَّ مَّآبٍ“ یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ ابن کثیر کہتا ہے: ”اس مقام میں لفظ ہذا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔“

حسن مطلب

اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔ زنجانی اور طبری کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”إِنَّكَ نَعْبُدُكَ وَإِنَّكَ نَسْتَعِينُ“ کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اس کے بعد غرض یعنی مدد پانے کا تذکرہ۔ طبری کہتا ہے: ”اور اس طرح کی مثال جس میں حسن اتخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے: ”فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيَ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ۔ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.....“ تا قولہ تعالیٰ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّقْنِي بِالصَّبْرِ“۔

قاعدہ: ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکتا ہے

بعض متاخرین کا قول ہے: ”ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورت کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔ اور یہ دیکھو اس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دُور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو

متوجہ بنانے والی چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانا چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ ان پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہوئے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا۔

تنبیہ : بعض وہ آیتیں جن میں مناسبت دینا مشکل نظر آتا ہے

لا تحرك به لسانك لتجعل به کی مناسبت : بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ ان میں مناسبت ان کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے۔ ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ: ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحَاجِلَ بِهِ..... الآية“ ہے جو کہ سورۃ القیامت میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورۃ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے۔ کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔ اور فقال نے اس بیان میں جو ان سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے، یہاں تک کہ اس سورۃ کا نزول اس انسان کے بارے میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ: ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ میں ہو چکا ہے۔ وہ کہتا ہے: ”انسان کے روبرو اس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے سکنت کرے گا۔ اس واسطے وہ قراءت میں تیزی سے کام لے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اعمال نامہ کی جلد جلد قراءت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے۔ کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر ان کو پڑھ کر تجھے سنائیں۔ لہذا جبکہ ہم تیرے اعمال نامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اس وقت تو اس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے۔“ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزول وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں۔ از انجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے۔ لہذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجل (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الہی کا توجہ کے ساتھ سُننا اور اس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے۔ لہذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اس کا یاد کرنا دینا پروردگار عالم کے ذمہ ہے۔ بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اُترتی ہے اسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اس وقت دوبارہ کلام رجوع اسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ”كَلَّا“ یہ ردع کا کلمہ ہے گویا پروردگار عالم نے ارشاد کیا: ”بلکہ تم لوگ اے نبی! بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو، ضرور ہر شے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔“

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمال نامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اسی جگہ اس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکام دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے۔ جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے: ”وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَنَرَى الْمُحْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ“ یہاں تک کہ فرمایا: ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ..... الآية“ اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے: ”فَمَنْ أُوْرِيَ كِتَابَهُ يَمِينُهُ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ“ یہاں تک کہ ارشاد کیا: ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ..... الآية“ اور سورۃ طہ میں کہا ہے: ”يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا“ یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے: ”فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ“۔

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ ”وَلَوْ اَلْقَىٰ مَعَاذِيْزُهُ“ تک اُتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی۔ کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اُتر جانے کا خوف تھا اور اس وقت قولہ تعالیٰ: ”لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْضِلَ فِيْهِ مَا اَخْرَاٰ يَاتُ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ نازل ہوا۔ اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے: ”تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ مکمل کرتے رہنا۔“ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔

چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے۔ لہذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ: ”يَسْئَلُوْكَ عَنِ الْاَهْلِ..... الْاَيَةُ“ بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلا لوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند کا گھٹنا بڑھنا ان کواوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں ان لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا۔ جیسا کہ اس آیت کے نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اس کا پانی ظاہر ہے اور اس کا میتھلال ہے۔“ اور قولہ تعالیٰ: ”وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ..... الْاَيَةُ“ بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ اس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ..... الْاَيَةُ“۔ شیخ ابوجہر الجونی اس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اس نے ابوالحسن دُہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ ”اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آچکنا ہے یعنی یہ کہ تمہیں یہ بات اس سے روکرائی پڑا مادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رُخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں۔“

فصل :

سورتوں کے فواح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے : اور میں نے اس کے بیان میں عمدہ رسالہ جدا گانہ تالیف کیا ہے جس کا نام ”مراصد المُطالع في تناسب المقاطع والمطالع“ رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتداء کیونکر موسیٰ علیہ السلام کے ذکر اور ان کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے۔ اور اس کے آغاز میں موسیٰ علیہ السلام کا قول ”فَلَنْ اَكُوْنَ ظَهِيراَ لِلْمُجْرِمِيْنَ“ لیا گیا ہے۔ پھر ان کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ ”لَا يَكُوْنَ ظَهِيراَ لِلْكَافِرِيْنَ“ وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور ان کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارے میں تسلی دے کر پھر ان سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے: ”اِنَّا رَاٰوْهُ“۔

زخمری کا قول ہے: ”خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ ”قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ“ گردانا ہے اور اس کے خاتمہ میں ”اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُوْنَ“ وارد کیا ہے۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کی ساز مین و آسمان کا فرق ہے۔

کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح ذکر کرتا ہے اور اس نے سورۃ ص کے بارے میں کہا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو ”ذکر“ کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: ”إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ“ سورۃ ن کو اپنے قول ”مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَحْنُونٍ“ سے آغاز کیا اور اپنے قول ”إِنَّهُ لَمَنْجُونٌ“ پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے: یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ ”فَجَعَلَهُمْ كَعَصِفٍ أَلْفُ“، ”لَا يَلْفُ فَرْنِيشٍ“ میں ہے اس لئے کہ انفس نے ان دونوں کا باہمی اتصال ”فَالْتَقَطَهُ الْفِرْعَوْنُ لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابًا وَخِزْيَانًا“ کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا بِالْعُقُودِ“ کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اس سے اس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پائو گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ المائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کی بابت ہے، مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا: ”وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“۔ یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح کے ساتھ اس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ: ”وَجِئِلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاءِهِمْ مِنْ قَبْلُ“ ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول: ”فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحديد کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعة کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح ”أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ“ کے ساتھ ہونے سے الصراط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ: ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اس وقت ان سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں ان میں سورۃ البقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مد مقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کئے ہیں:

(۱) بخل۔ (۲) ترک نماز۔ (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔

اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے مقابلہ میں ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ یعنی مال کثیر ترکِ صلوٰۃ کے مقابلہ میں ”فَصَلِّ“ یعنی اس پر مداومت کر۔ ریا کے مقابلہ میں ”لِرَبِّكَ“ یعنی خدا کی رضا جوئی کے لئے نہ کہ آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنَعَ الْمَاعُونُ کے مقابلہ میں وَأَنْتَ خَوَّيْتَهُمْ وَأَنْتَ خَوَّيْتَهُمْ اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد ہے۔

سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اس کی حکمتیں

بعض علماء کا قول ہے مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔

از انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔

دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کا جملہ کے دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح ”الضحیٰ“ اور ”الْم نَشْرَحْ“۔

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دین اسلام میں پروردگار عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعد دین پر شامل ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آل عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آل عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اس کو شروع کر لینے کے بعد اسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے اور سورۃ آل عمران میں اسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوت اسلام دی تھی اور ان سے جہاد کیا تھا اور آپ نے نصاریٰ سے پچھلے زمانے میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپ کی دعوت اہل کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقرر اور اہل کتاب تھے اور مؤمن لوگ۔ لہذا ان کے مخاطب بنانے کے لئے ”يَا اَهْلَ الْكِتَابِ . يَا بَنِي اِسْرَآئِيلَ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول ”اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا“ کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا: ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ“ اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استہلال ہے کیونکہ افتتاح سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے، اس کے محرمات اور موارث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم علیہ السلام کی آفرینش سے ہوئی تھی۔

پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعد ازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیل گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و پیمان وفا کرنے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ انہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین کا تکملہ ہوا ہے۔ چور اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الہی کو تمام کرنے والی ہے۔ غرض کہ الہی وجہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں۔ مثلاً وضو، ختم اور ہر ایک دیندار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اس کے عوض میں اس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اس واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ المائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ، آل عمران، النساء اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابو جعفر بن الزبیر کہتا ہے کہ خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن پر اجماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو انہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالیٰ: ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ میں کتایہ کی جھاسے اس کے قول ”إِنَّا“ کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادار ہے۔

فصل : سورتوں کا انہی حروف مقطعه کے ساتھ خاص ہونا جن سے ان کا آغاز ہوا ہے

کتاب البرہان میں آیا ہے کہ ”اور انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعه کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا انہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ آلہ کے مقام پر آئم اور طس کے موضع میں حۃ کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کی ابتدا اسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی یوں کہ اس کے اکثر کلمات اور حروف اسی مبتداء کے مماثل ہیں۔ لہذا ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو۔ اور اس وجہ سے اگر ان کی جگہ پر ق کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب ناہود ہو جاتا جس کی مراعاة کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ ق کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اس لفظ میں قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی المملکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عقید اور رقیب اور سابق کا قول ”الْقِيَامُ فِي جَهَنَّمَ“ اور ”تَقْدُمُ بِالْوَعْدِ“ متقین کا ذکر، قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھرنا) چلنا زمین کا تشفق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق العبد وغیرہ باتوں کا بیان اس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حروف ق پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں مجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں ”آلہ“ مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح آلہ کے ساتھ ہوا۔ سورۃ ص متعدد خصوصتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا قول مذکور ہے: ”أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا“۔ پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصوصت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلیٰ (فرشتوں) کی خصوصت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدم علیہ السلام کی شان میں بعدہ اولاد آدم علیہ السلام اور ان کے انواء کے بارے میں مذکور ہوا ہے۔

آئم : نے خلق زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر سہ مخارج کو بہ ترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتداء آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ معاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اس میں احکام اور نواہی شروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ آئم کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے۔ سورۃ الاعراف میں آئم پر ص کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اس میں مجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدم علیہ السلام کا قصہ ہے اور پھر ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تنزیہ وجہ یہ ہے کہ اس میں ”فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ“ کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ ”الْمَصْرُ“ کے معنی ہیں ”آئم نُشْرُحْ لَكَ صَدْرَكَ“ سورۃ رعد میں آئم پر زائد کی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے ”رَفَعَ السَّمُوتِ“ فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”آئم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“، ”آئم اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ“، ”الْمَصْرُ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ“، ”آئم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“، ”آئم مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَى“، ”طَسَمَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“، ”يَسَّ وَالْقُرْآنُ“، ”صَّ وَالْقُرْآنُ“، ”حَمَّ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ“ اور ”قَّ وَالْقُرْآنُ“۔ مگر تین سورتوں عنکبوت، روم اور ن میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التنزیل میں بیان کر دی ہے۔

الحمرانی : حدیث : ” اُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ - زَاجِرٍ - وَامِرٍ - وَحَلَالٍ - وَحَرَامٍ - وَمُحْكَمٍ - وَمُتَشَابِهٍ - وَامْتِنَالٍ “ کے معنی میں بیان کرتا ہے : ” معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے تقسیم ہیں۔ اور تقسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتاب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدا میں اگلے انبیاء اور اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور ان کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا : ” بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ “ یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچا دوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا، دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا : ” اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِيْ دِيْنِيْ الَّذِيْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِيْ وَاصْلِحْ لِيْ دُنْيَايَ الَّتِيْ فِيْهَا مَعَاشِيْ وَاصْلِحْ لِيْ اٰخِرَتِيْ الَّتِيْ اِلَيْهَا مَعَادِيْ “ اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرے بچاؤ کا ذریعہ ہے۔ میری دنیا سدا ہار دے کہ وہ میری ہر زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنا دے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے۔“

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور انجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں۔ اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے۔ پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اس کا کوئی جوڑے والا نہیں۔ اس لئے پورے سات حرف ہو گئے۔ ان حروف میں سے مگر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں، ایک حرام کا حرف کہ نفس بدن کے صلاح کی صورت اس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرف حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ ان کی درستی سے موافقت رکھتا ہے اور ان دونوں حروف حرام و حلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے اور حرف اصلاح دنیا کے بعد اس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرت کا اس سے ظاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے اور ان دونوں حروف کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔

پھر اس کے بعد صلاح دین کے دو حروف کا نمبر ہے کہ ازاں جملہ ایک حرف محکم وہ حرف محکم ہے جس میں بندہ کے لئے اس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرف متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا مکملہ قرآن میں آکر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرف مثل ہے جو کہ مَثَلٌ اَلَا غُلٰی کا مُبَيِّن ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا۔ لہذا خداوند کریم اسی کے ساتھ اُمُّ الْقُرْآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سب سے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے۔ دوسری آیت حلال و حرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ ان میں سے رحمانیہ نے دنیا کو اور زیمیہ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حروف پر نگران اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حروف پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ : ” اِنَّكَ نَعْبُدُكَ “ میں اور حرف متشابہ اس کے قول : ” اِنَّكَ نَسْتَعِيْنُكَ “ میں پایا جاتا ہے اور جبکہ اُمُّ الْقُرْآن کا افتتاح ساتویں جامع اور مہربوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ البس یہاں تک الحمرانی کا بیان ختم ہو گیا۔

اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اس کے سننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ بڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اس نے سورۃ البقرہ کے آسم کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اس کے سمجھنے میں عذر نہیں ہو سکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مذمقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل :

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت ان کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہ ہوں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے: ”ساتوں سورتوں کا نام حَم نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ ان کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔“

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

سورۃ الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف تحمید کے ساتھ کیوں شروع ہوئیں

شیخ تاج الدین سبکی کے تذکرہ میں انہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے۔ امام نے سوال کیا کہ ”سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟“ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ ”تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آئی ہے۔ جیسے: ”فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ“ اور ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ“۔ اور ابن الزبیر مکی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ ”سُبْحَانَ الَّذِي“ علی سورۃ چونکہ اس اسری (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا۔ اس واسطے اس میں ”سُبْحَانَ“ کا لفظ لایا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی تزیہ اس کذب سے ہو جائے جو کہ اس کے نبی کی جانب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کے پھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے۔ لہذا اس افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکر یہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔“

سورۃ الفاتحہ کے آغاز میں الحمد للہ کی حکمت

الجوبنی کی تفسیر میں آیا ہے۔ سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ: ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور الانعام، کہف، سبا اور فاطر کی سورتوں میں خدا کی صفت اس بات کے ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر کر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں ”خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ“ سورۃ الکہف میں ”وَأَنْزَلَ الْكِتَابَ“ سورۃ سبا میں ”مَلِكٌ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ اور سورۃ الفاطر میں ”خَلَقَهُمَا“ ان دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُمُّ الْفُرَّان اور اس کا مطلع ہے۔ لہذا مناسب ہوا کہ اس میں بلخ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

يسئلونک اور ويسئلونک آنے کی علت

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ اگر کہا جائے کہ ”يَسْئَلُونَكَ“ چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیونکر آیا ہے :

- (۱) ”يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ“ -
- (۲) ”يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ“ -
- (۳) ”يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ“ - اور
- (۴) ”يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْحَمْرِ“ -

اور پھر تین مقاموں پر اس کو واؤ کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟

- (۱) ”وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ“ -
- (۲) ”وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى“ - اور
- (۳) ”وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ“ -

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ”اس کی علت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک وقت میں سوال کا وقوع ہے۔ لہذا آخری سوال کے موقع پر اسے حرف جمع (واؤ حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تاکہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے۔“

فقل آنے کی توجیہ

پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں ”وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ“ کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ ”قُلْ“ کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت ”لَوْ سِئِلْتَ عَنْهَا فَقُلْ“ ہے۔ پھر اگر سوال کیا جائے کہ ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ“ کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے، یہاں لفظ ”قُلْ“ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اس کے اور اس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبداء کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورۃ معاد کی شرح (تفضل) پر شامل ہے۔

تریسٹھویں نوع (۶۳)

متشابہ آیتیں

اس موضوع پر کتابوں کے نام

بہت لوگوں نے اس بارے میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانی نے اپنی کتاب البرہان فی متشابہ القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔ اور اس سے بہتر کتاب ”درة التنزیل“ و ”غرة التاویل“ ابی عبداللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملائک التاویل ہے مگر میں اس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدرالدین بن جماعت کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن متشابہ المثانی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الازہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

آیتوں کے باہم متشابہ لانے کا مقصد

یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں مؤخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ: ”وَادْخُلُوا الْبَابَ سُحَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ“ اور سورۃ الاعراف میں ”وَقُولُوا حِطَّةٌ وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُحَّدًا“ آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں ”وَمَا اٰهْلٌ بِهٖ لَغَيْرِ اللّٰهِ“ وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو ”وَمَا اٰهْلٌ لِّغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ“ وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اس زیادتی کے آیا ہے مثلاً ”وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ“ یسین میں اور البقرہ میں سواء علیہم ء انذرتہم آیا ہے اور البقرہ میں ویكون الذین للہ آیا ہے مگر الانفال میں ”كُلُّهُ لِّلّٰهِ“ وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معروف اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

چند متشابہ آیات کی مناسبت کی توجیہ

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے: ”هٰذِیْ لِّلْمُتَّقِیْنَ“۔ اور سورۃ لقمان میں ”هٰذِیْ وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِیْنَ“ ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرہ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں ”وَقُلْنَا یٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا“ فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں ”فَكُلَا“ حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنی کے معنی ”اقامت“ کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ اتحاد مسکن کے معنی میں آیا ہے۔ لہذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی ”وَقُلْنَا یٰۤاٰدَمُ“ کہا گیا تو اس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واو حرف

عطف لایا گیا جو کہ سنی اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اُس میں ”رَغَدًا“ کا لفظ کہا گیا اور فرمایا کہ ”حَيْثُ شَبْتُمْ“ جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں ”يَا اٰدَمُ“ آیا تھا اس واسطے وہاں حرفِ فالایا گیا جو کہ سنی (سکونت اختیار کرنے کے بعد اکل (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سسکتی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ مِنْ حَيْثُ کا لفظ حَيْثُ شَبْتُمْ کے معنی کا عموم نہیں پاسکتا۔ ”قوله تعالى: ”وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا.....“ کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ“ دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبولِ شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ ”منہا“ میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفسِ اولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اس سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اس سے بذلِ عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔

اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش کی سفارش اسے مطالبہ سے بچانے میں دافع پڑتی ہے۔ یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوتی ہے کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں ”لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ اور دوسرے جملہ میں ”لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ“ کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اس کا نفع محض اسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ ”قوله تعالى: ”اِنَّ نَجِيسَكُمْ مِنْ اِلٍ فِرْعَوْنُ يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُوْنَ“۔ اور سورۃ ابراہیم میں ”وَيَذَّبَحُوْنَ“ واؤ کے ساتھ فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ۔ اسی واسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد میں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا اور دوسری آیت میں موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہذا انہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں ”يُذَبِّحُوْنَ“ کی جگہ پر ”يُقْتَلُوْنَ“ آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبیل سے ہے جس کو تَفَتُّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ”قوله تعالى: ”وَإِذْ قُلْنَا اَدْخُلُواْ هٰذِهِ الْقَرْيَةَ..... الآية“ کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔

اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الْخ“۔ لہذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول ”رَغَدًا“ سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی ”وَادْخُلُواْ النَّبَاتِ سُجَّدًا“ کی تقدیم سے مناسب ہوا اور ”خَطَايَاكُمْ“ بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور ”وَسَنَزِيدُ“ میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہراتا کہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے اور ”فَكُلُواْ“ میں حرفِ فاکے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتیب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ ان لوگوں کا قول ”اجْعَلْ لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ الْهَاتُ“ ہے۔ پھر ان لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنالینا مذکور ہوا ہے اس واسطے ”وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ“ کہنا مناسب حال ٹھہرا اور ”رَغَدًا“ کو ترک کر دینا مناسب ہوا اور سنی اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز بھی اس لحاظ سے ”وَسَكَلُواْ“ کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور ”سَنَزِيدُ“ میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدود چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ: ”وَمِنْ قَوْمٍ مُّؤْمِنٍ أُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ“ سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ: ”الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ“ کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور سورۃ البقرہ میں اُن

لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا کیونکہ اس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کر دی ہے۔ اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکر نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْسُقُونَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق لازم آیا کرتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں ”فَانْفَحَرْتُ“ اور سورۃ الاعراف میں ”اِنْجَحَسْتُ“ آیا ہے کیونکہ ”اِنْجَحَرْتُ“ کثرتِ ماء کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر سے سیاق کا اس کے ساتھ تعبیر کیا جاتا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ: ”وَقَالُوا لَنْ تَمْسَسَنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُودَةً“ اور آل عمران میں ”اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ“ آیا ہے۔ ابنِ جملہ کہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دفرقے تھے منجملہ ان کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن بتلا رکھے جائیں گے اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ ”ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔“ لہذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آل عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کے قول کا اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبد اللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ: ”اِنْ هٰذِي الْاِلٰهِيَّةُ هُوَ الْهٰذِي“ تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آل عمران میں ”اِنْ الْهٰذِي هٰذِي الْاِلٰهِيَّةُ“ آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں الْهٰذِي سے قبیلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آل عمران میں اس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ”لَمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ“ مقدم ہو چکا ہے اور اس کے معنی ہیں دین اسلام۔ قولہ تعالیٰ: ”رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا“ سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں ”هٰذَا الْبَلَدُ اٰمِنًا“ وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کو چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نیشی میدان) تھی اور آپ نے اس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔

پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آکر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا۔ لہذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ: ”قُولُوا اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اَنْزَلَ اِلَيْنَا“۔ سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ: ”قُلْ اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اَنْزَلَ اِلَيْنَا“ سورۃ آل عمران میں۔

اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ ”اِلٰہی“ پر ہر ایک جہت سے انتہا ہوتی ہے مگر ”عَلٰی“ پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اس کی جانب آسکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے۔ لہذا اس کا قول ”عَلَيْنَا“ اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں ان میں سے اکثر عَلٰی کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور اُمت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰہی کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ تعالیٰ: ”بِذٰلِكَ حُذِرُوا اللّٰهَ فَلَا تَفْرَبُوْهُ“ کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے ”فَلَا تَغْتَدُوْهُ“۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے ان کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔

اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر موقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ: ”نَزَّلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ“ اور دوسری جگہ فرمایا: ”وَاَنْزَلَ التَّوْرٰةَ وَالْاِنْجِیْلَ“۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہذا اس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف تَوْرٰة اور اِنْجِیْل کے کہ اس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَقْسَلُوْا اَوْلَادَكُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ“ اور سورۃ الاسراء میں ”حَشِیۡۃً اِمْلَاقٍ“ آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی ان سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اپنے تنگدست اور محتاج

ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد ”نَحْنُ نَزَّلُكُمْ“ کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا: ”وَاِيَاكُمْ“ اور ان بچوں کو بھی رزق دیں گے۔ یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔

اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے ان کو قتل نہ کریں اس لئے یہاں پر ”نَحْنُ نَزَّلُكُمْ وَاِيَاكُمْ“ ارشاد ہونا احسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ: ”فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ وَانَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ“ سورة الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورة فصلت میں ”اِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ“ آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعہ نے بیان کی ہے کہ سورة الاعراف کی آیت پہلے اُتری ہے اور سورة فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے۔ لہذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی ”هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ“ کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے قولہ تعالیٰ: ”الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ“ اور مؤمنین کے بارے میں فرمایا ہے: ”بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ“۔ پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ“۔

یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اس کے بارے میں مِنْ بَعْضٍ ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مؤمن لوگ دین اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے مخالف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے: ”نَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى“ یعنی تم ان کو متفق خیال کرتے ہو جیسا کہ ان کے دل پراگندہ ہیں ان میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرض یہ کہ یہ چند مثالیں بطور شتہ نمونہ از خروالدے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر تشابہات کی وجہ مناسب تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی تشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فو اصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

چونسٹھویں نوع (۶۴)

اعجازِ قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ خطابی، ربمانی، تہمکانی، امام رازی، ابن سرائقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عربی کہتا ہے ”باقلانی کی کتاب اس بارے میں بے مثل ہے۔“

معجزہ کی تعریف اور قسمیں حسی۔ عقلی

معجزہ ایسے خارق عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔

معجزہ کی دو قسمیں ہیں : (۱) حسی۔ (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس اُمت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس اُمت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ ہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہل بصیرت اسے ہر وقت اور ہر زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے اور جزیں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے۔ لہذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیروکار رکھنے والا ہوں گا۔“ اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل و ثبوت

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں ”تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے ان معجزوں کو صرف انہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روز قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرق عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے۔“ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ ”گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ علیہ السلام کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اس کے متبع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فقا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔“

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ ”ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا محاصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتاب الہی معجز ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَحَارَكَ فَاجِرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ اس واسطے اگر اس کا سُنا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اس کا معاملہ مشرک کو سنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اس وقت تک حجت ہو نہیں سکتی

جب تک کہ وہ معجز نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے: ”وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ۝ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ“۔ دیکھو یہاں خدا تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ کتاب اس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے۔ جو کافی طور پر دلالت کرتی ہے اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور ان کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کی طرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہل عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقررہوں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے ان سے تحدی کی۔ ان کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انہیں مہلت بھی دیئے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہوسکا اور وہ اس کا مثل نہ لاسکے۔

چنانچہ خداوند پاک فرماتا ہے: ”فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ“ اور اس کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بفرمان الہی اہل عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی۔ جس کی نسبت خدا تعالیٰ ارشاد کرتا ہے: ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ“ اور اس کے بعد پھر ان سے ایک ہی سورہ بنانے کی تحدی فرمائی۔ قولہ تعالیٰ: ”أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ..... الْآيَةُ“ اور بعد ازاں اپنے قول: ”وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ..... الْآيَةُ“ میں اسی تحدی کو مکرر بھی فرمادیا۔

مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورہ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور ان کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی ان کے کام نہ آئی تو خداوند پاک نے آواز بلند پکار کر فرمایا کہ مشرکین عرب عاجز ہو گئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: ”قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا“ غور کرنے کا مقام ہے کہ اہل عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور ان کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نور اسلام کو کس طرح فرو کر دیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔

پس اگر قرآن کا معارضہ ان کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کر دیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارے میں سنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اس نے اس کا قصد کیا ہو، بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب ان کی حجت نہ چل سکی تو دشمنی اور جاہلانہ حرکتوں پر اتر آئے کبھی دست و گریباں ہو جاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے۔ انہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جدا جدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو، شعر اور اگلے لوگوں کا فسانہ و افسوس۔ غرضیکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اسی کو کہہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہو گئے۔ جان دی، عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوا دیا۔ مال و جاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مالی غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کر دینا ان کے بس میں ہوتا تو وہ کیوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سنایا، ولید کا دل قرآن سن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا: ”چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کی چندہ کر کے تم کو بہت سارو پیہ دے دیں تاکہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سنو“۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا: ”قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں اُن میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں“۔ ابو جہل بولا: ”پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی

بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو۔ ولید نے جواب دیا: ”میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر، رجز، قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر اللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور اللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیرینی ہے، اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ شہدار ہے تو اس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہوگا۔ اُس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا۔“ ولید کی یہ گفتگو سُن کر ابو جہل دم بخود رہ گیا اور کہنے لگا: ”صاحب! ان باتوں کو سُن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی۔ بھائی بندوں کی رضا مندی درکار ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کرو۔“ ولید نے کہا: ”اچھا مجھ کو سوچنے دو۔“ اور پھر کسی قدر غور کر کے بولا: ”یہ تو مؤثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے۔“ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاہظ کیا ان ہے: ”خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم تھی نہ۔ ان کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی۔ پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے۔ بہر حال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اس کی حجت ان کے دُورو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ کو زائل بنادیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز اُن کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر ان کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ و جدل کا آغاز کر کے ان کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و یگانوں کو خاک و خون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی ان سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو۔“

جس قدر آپ قرآن کے ساتھ ان سے تحدی فرماتے اور انہیں عاجز ہونے پر قائل بتاتے اسی قدر اس کا عیب نمایاں ہو جاتا تھا۔ اور اہل عرب کی شیخی کر کمری ہوتی جاتی تھی۔ آخر انہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم ان سے لاعلم ہیں۔ لہذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں بناؤ۔ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا۔ ان کے شاعروں اور زباندانوں کی کثرت انہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی اور باوجود اس کے کہ محض اور سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے۔ آخر انہوں نے جان دی، مال گنوا، قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں، گھر سے جلاوطن ہوئے اور تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہوسکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر انہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اس سرآمد حکما یعنی نبی امی رُوحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود ان لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد، اعلیٰ درجہ کے رجز، بلوغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے باتیں ہاتھ کا کھیل، مزدوج اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے ان کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سرپیچ کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے۔ لہذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک کھلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو نقص کا طعنہ دیا جائے اور انہیں ان کی عجز پر واقف بنایا جائے۔ تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ جن کا

سب سے بڑا قابل تعریف کام ان کا کلام تھا اسی کے بارے میں کچھ بھی نہ کر سکے۔ اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارے میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ ان کے قافلو کی بات ہو اور انہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل : قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں خوب خوب زور طبع دکھایا ہے اور ان میں سے بعض لوگ مقصود کی تہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہو گئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اس کلام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسے کلامی کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ ان کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آسکتی اس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقلمندانہ نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے ان کی عقلوں کو سلب فرما کر انہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گویہ بات ان کی قدرت میں دی گئی تھی۔ تاہم ایک خارجی امر نے ان کو اس سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ: "لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ" اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود ان کے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر ان سے قدرت معارضہ سلب کر لی جاتی تو پھر ان کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں ان کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہوتا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب کی نسبت کرنے پر تمام بزرگان سلف اور صحابہ اور ائمہ کا اجماع منعقد ہے۔ لہذا اگر معجزہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجزہ ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکورہ بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ مانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا۔ حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہو جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے کہ "اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور روکے والی شے محض یہی صرفہ ہوتی تو کلام الہی معجز نہیں ہو سکتا تھا۔ اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہوگا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح ان لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لا سکتے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رُکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر ان کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ معجز کا وقوع انہی اہل عرب کی جانب ہوا جو کہ نزول قرآن کے عہد میں موجود تھے ورنہ ان کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی۔" لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔

کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشگوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی۔ لہذا وہ معارضہ سے عاجز رہے اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی ان کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے۔ اس لئے کہ عرب کے لوگوں کا معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔

پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا“ اور ”وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ“۔

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جدا گانہ ہے۔ نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہت ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدائع کے لہجے برتے ہیں ان کے ذریعہ اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کسی طرح ممکن نہیں۔ اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور ان کے ساتھ تصنع کرنے سے ان کا ادراک کر لینا ممکن ہے۔ مثلاً شعر کہنے، خطاب بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے ضائع اور بدائع حاصل ہو سکتی ہے اور ان ضائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اس کا کوئی نمونہ بجز اسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باقی قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ ”قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض“ (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے: ”قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔ زملانی کہتا ہے: ”اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اس کے مفردات، ترکیب، وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر ہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے: ”وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زبان دان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت، معانی اور پے در پے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرمالیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تئیں کر سکتا ہے۔ پھر اسی طرح اول قرآن سے آخر تک اس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے۔ اور یہ بھی بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الہی نے ان کا رخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کر سکتا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک لائق و فائق زبان دان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ آگا جو وہاں رکھ دیا جاسکے اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہو جاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اُس زمانہ کے اہل عرب سے ذوق سلیم اور جود طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے جت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور ان کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا۔ اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طیبیوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو ان کے زمانہ کا بدائع ترین امر قرار دیا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں سحر (جادو) درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا اور عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں طب کا فن اور ج کمال پر تھا۔ لہذا ان کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی

ہمارے ہادی برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ ترین پرنسپل چکی تھی لہذا ان کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصاحت عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلاغ میں بیان کرتا ہے ”قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں اور کلام عرب یا ان کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں من اولہ الی آخرہ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی۔ یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسان فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بایں وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے گری ہوئی ملتی ہے۔

المرآۃ کتاب المصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ”قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔ علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے، تعقید نہ پیدا ہو اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے جوہ معلوم ہو سکیں۔“ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اس کی تالیف ہی معجزہ ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجزہ ہونا ضروری تھا۔ اسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجزہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا ورنہ تنہا اس کا اسلوب معجزہ ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتداء کرنا بھی معجزہ بن جائے، اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ مسیلہ کا ہدیان معجزہ شمار ہو اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے۔

جس کی مثال ”فَلَمَّا اسْتَبَا سَوَاءً مِّنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا“ اور ”فَاَصْدَعَ بِنَا ثَوْمَرًا“ اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الہی اس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا و اس لئے کہ مسیلہ بن المقفع اور معری وغیرہ صحیح کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ ان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبعیتوں میں اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ اور ان کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اس کا معارضہ نہ کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو اوزر سے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

قرآن کے اعجاز کے دو پہلو

اصنہائی اپنی تفسیر میں کہتا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجوہوں پر ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے تعلق رکھنے والا بیان ہے اور دوسری وجہ لوگوں کے اس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے اس کو قرآن کے عضو یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں۔ چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے: ”قُرْآنًا عَرَبِيًّا“ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ۔ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ: ”وَآَنَّهُ لَفِي زُبْرِ الْأَوَّلِينَ“ ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم الہیہ اور مبادی و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اس میں موجود ہیں تو ان کا اعجاز قرآن کی طرف من حیث ہو قرآن ہونے کے راجع نہیں ہوتا بلکہ ان باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم کے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں ہو یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہر حال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہذا اس حالت میں نظم مخصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معانی اس کے عنصر ہیں۔ اور یہ بات واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اس کی صورتوں کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگلی، آویزہ اور نگین۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جدا گانہ ہیں اور عنصر کو اس بارے میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے، چاندی، لوہے اور تانبے کی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اس وقت ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہو فوراً نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرضیکہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم کے معجز ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

تالیف کلام کے پانچ مراتب

- اول : بسیط حروف کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اس سے کلمات ثلاثی یعنی اسم، فعل اور حرف کا حصول ہو۔
- دوم : ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں برتتے ہیں اور اس کو کلام منشور کہا جاتا ہے۔
- سوم : انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثیہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اس شمول میں مبداء اور مقطع اور مدخل اور مخارج بھی پائے جائیں اور اس طرح کے کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔
- چہارم : یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تصحیح کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔
- پنجم : یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام کو شعر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اس کو خطابت کہتے ہیں اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالہ، خطبہ، شعر یا جمیع کہنا صحیح نہیں ہوتا اور اس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اسے سننا فوراً وہ اس کے اور اس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے: ”وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ“۔ اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اس کی تغیر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ الثقافات نہ ہوں

اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں کو ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اس کا دل خوش ہوتا ہے۔ بایں وجہ وہ خوب محبت سے اس کام کو انجام دیتا ہے اور اس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہذا جس وقت خداوند پاک نے ایسے بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوت زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور ان کو قرآن کا مثل لاسکنے سے عاجز بنادیا۔ چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے تو اہل دل اور صاحبان عقل پر یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی خداوندی طاقت نے ان کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچیا گئے؟ اور اسے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور باطن ان کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے۔

اور سکا کی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آ جاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسا کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضروری ہوتا ہے لیکن زبان سے ان کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجاز قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے ان کی خوب مشق نہ بہم پہنچا میں اور اس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز ان پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اعجاز قرآن کی منزلت

اور ابو حیان تو حیدی کا بیان ہے کہ ”بندار فارسی سے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اس نے جواب دیا ”یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ ”انسان سے انسان کا موضع کیا ہے؟“ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارہ کرو گے تو اُس وقت متحقق کر کے اس کی ذات پر دلالت قائم کرو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محمول کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اس کے اسرار کا پتہ لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقع پر آ کر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہو جایا کرتی ہے۔

قرآن شریف کے اعجاز بلاغت کس اعتبار سے ہے؟ انسان پر قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟

خطابی کا قول ہے کہ اکثر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے۔ مگر ان لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات نال دی کہ اس کا پتہ لگانا مذاقِ سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ جملہ ان کے جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بیغ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اس نے شعبہ لے لیا ہے۔ چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہوگئی جو کہ فضیلت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفوں کی جامع بنی ہے۔ حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے

دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں۔ کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنادینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات درآتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دُوری بھی رکھتا ہے۔ یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشان) ہو سکے۔ اور انسان پر قرآن کا مثل لاسکنا کی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

از انجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام ان تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ ان کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی اختلاف اور اس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں، یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسب ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ترتیب قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں ان کا لحاظ

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو۔ دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو ان لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی جائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب میں تقدیم رکھتے اور معانی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، ہر کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔

غرضیکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظموں میں آتا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارے میں اس کی تزیین، طاعت الہی کی دعوت، اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعہ وعظ و ہند، نیک باتوں کا حکم، بُری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بدعاتوں سے بچنے کی تاکید۔ یہ تمام امور اس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع محل سے وضع کی گئی ہے۔ ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور برتر نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔

گزشتہ زمانوں کے اخبار اور گزری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشگوئی بھی اس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے حجت اور بیخ کے گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منظم اور باقاعدہ ہو جائیں، ایک ایسا امر ہے جو قوت بشری سے خارج اور ان کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔

پھر اس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اسے شعر کہہ کے اپنے جلے دل کے پھپھو لے پھوڑتے تھے۔ کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ جمار ہی تھی اور وہ اس کے سننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ ان کے دل جو سنگ خارے سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثرات سے موم ہو جاتے اور ان کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی۔ جس سے وہ خوفزدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے: ”بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے۔“ اور کبھی اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح و شام سننے اور پھر اسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔

حالانکہ مشرکین مکہ کو اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب اُن کفار کا عناد، ان کی عداوت، جہالت اور معارضہ سے عاجزی تھی۔

اعجاز قرآن پاک کی وجہ اس کا دلوں پر اثر ہے

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سن کر دیکھو ہرگز اس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ اس گوش زد ہوتے ہی کان بالکل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرح کی حلاوت اور لذت ملتی ہے اور گاہے دل میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے: ”لَوْ اَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ“ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے: ”اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ“۔

اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے

ابن سرائق کہتا ہے کہ: اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے انہوں نے اس بارے میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب ہیں مگر بایں ہمہ وہ لوگ وجہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصر تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اس کا ایجاز ہے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اس کے الفاظ انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں۔ اس کے حروف ان کے کلام میں موجود ہیں اور اس کے معانی ان کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن ان کے کلام کی قبیل سے الگ الگ ایک نیا قبیل اور ان کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جدا گانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرأت سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بانگہرا اس کے روبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دی ہوئے کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصر و شمار مشکل ہے۔

اور زکشی اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان میں سے بالآخر ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اس کو ان میں تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ بحالیکہ وہ ان سب باتوں کا بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور از انجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو اس کے سننے سے سامعین کو قلوب میں پیدا ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مقرر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن سے سننے والوں کو دل کش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اس کی قرأت سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور شیرینی کی دوا ایسی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد امور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے۔ اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارے میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے: ”إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصِّلُ عَلَىٰ نَبِيِّ إِسْرَآئِيلَ الْكَفَرِ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ“۔

اور الرمانی کہتا ہے قرآن کے وجوہ ان امور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت دوا می اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں اور اس کا معمول کو توڑ دینا اور پھر اس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا یہ باتیں بھی اس اعجاز کی مثبت ہیں۔ اور معمول کا توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، نثر، خطبہ، رسائل اور منشور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں اور جو روزمرہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے ردوداد سے ملا کر دیکھنے پر اس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے دریا کا شگافۃ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں۔ کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں اور اسی وجہ سے خلق ان کا معارضہ نہیں کر سکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں: ”معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منظوم (شامل) ہے اور ان وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔“

اعجاز قرآن کی وجوہ پر قاضی عیاض کا تبصرہ

وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اس کی فصاحت، اس کی وجوہ ایجاز اور اس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدان کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔

دوسری وجہ اس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم و نثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اس کے کلمات کے فواصل کی انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم و نثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اس کے بعد اس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اسلوب غریب اپنی ذات سے یہی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکتے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور ان کی فصاحت اور کلام کے مبائن چیز تھی۔ اس بارے میں اس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔

تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اس کا قرآن کی پیشگوئی سے بالکل پایا جاتا ہے۔ اور چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک شدہ قوموں اور محوشہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ ان میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علماء اہل کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان پڑھ تھے، نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی ہیں کہ ان کے بارے میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور ان کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کر سکیں گے۔ چنانچہ ان لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر ان کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے: ”فَمَنْوُا السَّوْتِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقٰیْنَ وَلٰنَ یَتَمَنُوْهُ اَبَدًا“ اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قرأت کے وقت دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور تحقیق ایک گروہ ایسے کاموں کا ہے جو کہ کلام الہی کی آیتیں سن کر ایمان اور اسلام لائے جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت: ”اَمْ خَلِقُوْا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ اَمْ هُمْ الْخٰلِقُوْنَ“ پر پہنچے اور آپؐ نے فرمایا ”اَلْمُصْبِطُوْنَ“ تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینے سے نکل پڑے گا۔ جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یہ پہلا موقع تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے کہ جو آیات قرآنی سننے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع کا اس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اس کی تلاوت میں منہمک رہنا اس کی حلاوت کو مزید اور بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دہرایا گیا پھر اس کا سننا گراں گزرتا ہے اور تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہہ نہ نہیں ہوتا۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ کوئی ان کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے۔ پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے ان علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور محدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اس کو اعجاز قرآن کا ایک جداگانہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے ان کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا چاہئے نہ کہ اس کے اعجاز میں۔ کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں انہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔

تنبیہیں: قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے

(۱) بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارے میں وہ خدا تعالیٰ کے قول ”بِسُورَةِ“ کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ ”اعجاز قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوا کرتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے۔“ وہ کہتا ہے: ”لہذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر بڑی ہو، اگرچہ سورۃ الکہف ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے۔“ قاضی کہتا ہے: ”اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔“ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے اللہ پاک فرماتا ہے: ”فَلْيَتْلُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهِ اِنْ كُنُوْا صٰدِقِيْنَ“۔ اور قاضی کہتا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تام) کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے مکتز کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

قرآن کا اعجاز بدهتملاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟

(۲) اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔

قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورہ (بدیہی طور پر) معلوم کیا جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عامی آدمی بجز استدلال کے اس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص مبلغ نہیں اس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ مبلغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشاء) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اور اپنے سوا دوسرے شخص کا معجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے

(۳) اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہ ملتی ہو کہ اس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن سے بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ بلکہ اس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارے میں منہ مخ کو چھترتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور اگرچہ بعض لوگ اس کے بارے میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابو نصر قشیری اور دیگر لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں: ”ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں۔“ شیخ عز الدین بن عبد السلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اس نے اس کو ماننے کے بعد ایک سوال وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ ”آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟“ اور صدموہوب جزری نے سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ ”اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا ہے تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور ان کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہذا قرآن اس کے خلاف یا اس سے جدا گانہ آتا تو اعجاز کے بارے میں اس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تاکہ اس سے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے۔ اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں۔ مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک جھلا آدمی اندھے شخص سے کہے: ”میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ غالب آیا ہوں۔“ کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اسے یہ جواب دے گا کہ ”اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آ سکتا تھا اور اب۔“ کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔“

(۴) قرآن کے شعر موزون سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے۔ لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعری کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھوڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارے میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے خدا تعالیٰ نے اپنے نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مد سے بری فرمادیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے۔ اصحاب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کی طرف موڈی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں۔ قیاسات شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

کسی حکیم کا قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گوشخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں انہیں کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا گیا ہو یعنی موزونیت قصد اُپیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے۔ کیونکہ بہت کم کسی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے تو ارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے۔ لہذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھے کہ سب سے پہلے وہی اس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن کرتے کیونکہ ان کو سب سے بڑھ شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کو موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انجام میں اعلیٰ درجہ پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا۔ لہذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول کے لحاظ سے کم از کم رجز چار بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

قرآن کی مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی گئی تھی یا نہیں؟

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اس عربی زبان کے زبان داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ: ”فَلْيَكْفُرُوا الْإِنْسُ وَالْجِنُّ“ میں ان کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے۔ کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہ بڑھی ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی اس آیت میں مَنسُویٰ (نیت کئے گئے) ہیں۔ کیونکہ ان کو بھی قرآن کا مثل لاسکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ ”اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی۔“

لَوْحِدًا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا كَمَعْنَى

(۶) غزالی سے قولہ تعالیٰ: ”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے جواب دیا: ”اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔“

مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اس کا اول اس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اس کلام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عبارت میں مختلف ہے۔ چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ مترجف ہے۔ بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورہ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الہی ان اختلافات سے منزہ ہے۔ کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر چلا گیا ہے اس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے۔ غایت فصاحت میں اس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس میں کھر اور کھوٹا کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بلانا اور ان کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشاء پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اس میں طریقہ نظم کا اختلاف، درجات فصاحت کا تفاوت، بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اس میں کھرے کھوٹے، باکا اور بیکار ہر طرح کی باتیں ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دور سارے یا قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور نحیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت ان کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اسے دُور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اس کی بُرائی کا اظہار کرتے کرتے اسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اس کو انسانی اخلاق کی قوت ثابت کر دیں گے اور بُرائی بیان کریں گے تو اس کو بے جا دلیری کا لقب عطا کر دیں گے۔

غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا۔ کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلنا ہی کرتے ہیں۔ لہذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے۔ اس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت، طریق استدلال، اور منشائے کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے ان کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے۔ اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے۔“

دیگر الہامی کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟

(۷) قاضی کہتا ہے: ”اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیات قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الہی ہیں، مثلاً توراۃ اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں۔ ہاں ان باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشگوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں ان میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور ان کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح ان کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ ان کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدیٰ واقع نہیں ہوئی۔ جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر ان کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفصیل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے۔“ ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ: ”فَالْوَايَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْفَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَنَّ أَوَّلَ مَنْ أَلْفَىٰ“ کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ: ”وَإِمَّا أَنْ تُلْفَىٰ“ سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا۔

از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ رؤس آیات کی مزاجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں سحر و قوت نفس اور ان کے موسیٰ علیہ السلام پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے۔ لہذا ان کی طرف سے ایسا تم اور اوئی لایا جو کہ ان کے موسیٰ علیہ السلام کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے: ”ہم نہیں جانتے کہ سحر لوگ اہل زبان نہ تھے تا کہ ان کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟“ اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف ان کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ ان کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ: ”قَالُوا اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ اِنٌّ يُرِيدُ اَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلٰی“ کی ایسی فصاحت ہر گز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں

(۸) البارزی نے اپنی کتاب ”انوار التحصیل فی اسرار التنزیل“ کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزوں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جزو کے مناسب حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا ان کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استخراج کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد ان الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استخراج و شواہد ہوا کرتا ہے اور علم الہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک ”اَحْسَنُ الْحَدِيثِ“ اور ”اَفْصَحُ الْحَدِيثِ“ ہے۔ اگرچہ وہ فصیح اور فصیح، طبع اور طبع پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

از انجملہ قولہ تعالیٰ: ”وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ“ ہے کہ اگر اس کی جگہ پر ”وَتَمَرَ الْجَنَّتَيْنِ قَرِيبًا“ ارشاد فرماتا تو ہر گز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم نہ ہوتے اس واسطے کہ اول تو ”جَنَى“ اور ”جَنَّتَيْنِ“ کے مابین جناس ”الجنس“ لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ ”تَمَرٌ“ کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آگیا ہے جو کہ اسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ: ”مَا كُنْتُمْ تَقْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ“ میں ”تَقْلُوا“ کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت ”تَقْرَأُوا“ کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ ”تَقْرَأُوا“ میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”لَا رَيْبَ فِيْهِ“ بہ نسبت ”لَا شَكَّ فِيْهِ“ کے احسن ہے۔ کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں ”رَيْبٌ“ کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔

اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے والے کلمات کو ان کے مرادف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ ”وَلَا تَهْنُوا“ لَا تَضَعُوهَا سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے: ”وَهَنَ الْعَظْمُ مِنْهُ“ ضَعْفَ سے اَحَفَ ہے۔ کیونکہ فتح ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے: ”اَمْسَ“ بہ نسبت ”صَدَقَ“ کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ ”اَشْرَكَ اللّٰهَ“ بہ نسبت ”فَضَّلَكَ اللّٰهَ“ کے ”اَتَى“ بہ نسبت ”اَعْطٰی“ کے ”اَتَدْرُ“ بہ نسبت ”خَوَّفَ“ کے۔ اور ”خَيْرٌ لَّكُمْ“ بہ نسبت ”اَفْضَلُ لَكُمْ“ کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ: ”هٰذَا خَلَقَ اللّٰهُ يَوْمُنُوْا بِالْغَيْبِ“ میں ”مَخْلُوْقٌ“ اور ”الْغَائِبُ“ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ ”نَكَحَ“ بہ نسبت ”تَزَوَّجَ“ کے خفیف تر ہے۔ کیونکہ فعل بہ نسبت ”تَفَعَّلَ“ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔

اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں ”رُحِمَتْ، غَضِبَ، رَضَا، حُب“ اور مَقْتُ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی۔ کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کیا جائے تو بات بڑھ جاتی ہے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ ”يُعَامِلُهُ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمَا حِبِّ“ یعنی خدا تعالیٰ اس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا۔ لہذا اس طرح موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی ببالغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول: ”فَلَمَّا اسْفُؤْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ“ بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے ”فَلَمَّا مَا عَامِلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ“ یا ”فَلَمَّا اتَّوَا إِلَيْنَا بِمَا يَاتِيهِ الْمُغْضَبُ“ یعنی پس جس وقت انہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے۔“

چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں

(۹) الرمانی کہتا ہے: ”اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ان میں جائز نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور ان کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے: ”فَاتُوا بِسُورَةٍ“ فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے۔ یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اس کا قائم مقام بن جائے تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟ جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کر لے اور وہ طبع مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں:

وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرِقِ
مُشْتَبِهِ الْأَعْلَامِ لَمَاعُ الْخَفَقِ
بِكُلِّ وَفْدِ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ الْخَرَقِ

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے۔ چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر ”الممزق، الخفق“ کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انطلق لے آئے اس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف روی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

پینسٹھویں نوع (۶۵)

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے: ”مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ“ اور ارشاد کیا ہے: ”وَزَلَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ نَبِيَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سَتَكُونُ فِتْنٌ“ یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ اور ان فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا كِتَابُ اللَّهِ کہ ”اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اس کا حکم موجود ہے“۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ قرآن کو لازم پکڑ لے اس واسطے کہ اس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے۔ یہ بھی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے۔ یہ بھی نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا۔ وہ چار کتابیں توراۃ، انجیل، زبور اور فرقان ہیں۔ اور پھر توراۃ، انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا۔“

سنت قرآن کی شرح ہے

امام شافعی کا قول ہے: ”تمام وہ باتیں جن کو اُمت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے۔“ اور یہ بھی انہی کا قول ہے کہ ”جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو آپ نے قرآن سے سمجھا تھا۔“

تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے

اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ ”میں انہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنادیا ہے اور انہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے۔“ یہ حدیث امام شافعی نے اپنی کتاب الام میں بلفظ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں، جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اس کی تصدیق کتاب اللہ سے کر دیتا ہوں۔“ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارے میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو۔ لہذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتدائے سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔ امام شافعی نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ ”تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا۔“ لوگوں نے سوال کیا: ”آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زبور (بھڑ) کو مار ڈالے؟“ امام موصوف نے فرمایا: ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عیینہ نے بواسطہ عبد الملک بن عمیر کے

عن ربیع بن حراش عن حذیفۃ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: "اِقْتُلُوا بِالَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَكْرٍ وَعُمَرُ" اور حدیث بیان کی، ہم سے سفیان بن معمر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ "انہوں نے محرم کو زبور کے مارڈالنے کا حکم دیا۔"

بخاری نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "خدا تعالیٰ ان گدنا کھودنے والیوں، کھدوانے والیوں، بال ا کھڑوانے والیوں، حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شکاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں۔" یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آ کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا: "میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟"

ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا: "جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے۔" اس عورت نے کہا: "میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہ دونوں فتوں کے مابین ہے سب کچھ پڑھ ڈالا ہے مگر اس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو۔" ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اس میں پاتی، کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے: "وَمَا اَنَّا کُمْ الرَّسُولُ فَعَلُوْهُ وَمَا نَهَکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا؟" اس عورت نے کہا ہاں، اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے۔"

تمام مسائل کا حل قرآن میں موجود ہے

ابن سراقۃ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن کہا: "دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو۔" اُن کی یہ بات سُن کر لوگوں نے دریافت کیا، اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟ ابی بن مجاہد نے کہا تو لے تعالیٰ: "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَذْخُلُوْا بَیُّوْنَا غَیْرَ مَسْکُوْنَةٍ فِیْهَا مَتَاعٌ لَّکُمْ" اور یہی خیانتیں ہیں۔"

اور ابن برہان کہتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ "کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو یا اس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید۔" جس شخص نے اس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے۔ ہاں یہ ہے کہ طلب گار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے۔ جس قدر وہ کوشش کرے گا جتنی سمجھ رکھتا ہوگا اسی قدر قرآن سے اس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔

قرآ مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستطیل کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے سورۃ المنافقون میں فرمایا ہے: "وَلَنْ یُّوَحِّیَہُ اللّٰہُ نَفْسًا اِذَا جَاءَ اَجَلُہَا" اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے۔"

قرآن علوم اولین اور علوم آخرین کا جامع ہے

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ کوئی شخص حقیقتاً ازروئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی

ماسواُن امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز لوگوں کو پہنچی۔ جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا تو قول ہے کہ اگر میرے اُونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اس کو کتاب اللہ میں پاؤں۔“

تبع تابعین کے دور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس سے الگ الگ ماہر فن پیدا ہوئے

ازاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت ”تَابِعُونَ بِإِحْسَانٍ“ (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں، اور ارادوں میں سستی آچلی اور اہل علم میں کمزوری اور در ماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ ان علوم و فنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیا نے لگے جن کو صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم و فنون قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا۔ یعنی انہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوئیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا۔ کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے، اس کے کلمات کی تحریر، اس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اس کے کلمات، آیات، سورتوں، احزاب، انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اس کے تعلیم دینے کا قاعدہ وغیرہ محض اس کے تشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

علم النحو

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں اور فعلوں اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں، ان کے توابع، اقسام افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کردی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

علم التفسیر

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی۔ انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دلالت نظر آیا۔ لہذا انہوں نے پہلے لفظ کو اسی کے حکم پر جاری کیا اور اس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالات میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کی بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جوابات اُس کے خیال میں آئی اسی کے مطابق کہا۔

علم الاصول

فہم اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ: ”لَوْ كُنَّا فِيْهَا اِلٰهَةً اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا“ اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے۔ پھر ان سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اس کے وجود، بقاء، قدم، قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذات واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں ان سے اس کا منزه ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

علم الخطاب

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ ان میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضاء پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص اخبار، نص، ظاہر، مجمل، محکم، تشابہ، امر، نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استحباب حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصول فقہ رکھا۔

علم اصول الفقہ علم الفروع والفقہ علم التاریخ والقصص

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال و حرام اور ان تمام احکام پر جو کہ اس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی۔ اور انہوں نے ان احکام کے اصول و فروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارے میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ انہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ ان کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

علم الخطاب والواعظ

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں اور اس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے۔ پس انہوں نے اس میں سے وعدہ اور وعید، تحذیر اور تبشیر اور موت و معاد، نشر اور حشر، حساب اور عقاب، جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چُنے۔ اور مواظظ کی فضلیں اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

علم تعبیر الرؤیا

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں وارد شدہ سات موٹی گالیوں کا خواب، دونوں قیدیوں کے خواب، اور خود یوسف علیہ السلام کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رؤیا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر ان پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا اخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر انہوں نے عوام کی اس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قوله **وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ** کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

علم الفرائض والمیراث

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور ان کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈالی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

علم المواقیت

ایک گروہ نے قرآن کریم کی اُن واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس و قمر اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور ان سے علم الموقیت کا استخراج کیا۔

علم المعانی والبیان

انشار پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حسن سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطناب و ایجاز وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

علم الاشارات والتصوف

ارباب اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو اُن پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے انہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے۔ اور فناء بقاء، حضور، خوف، ہیبت، انس، وحشت اور قبض و بسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورہ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب، علم جدل، ہیبت، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ۔

علم الطب

طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظام صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر لیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ہے۔ ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلال صحت کے بعد اس کے نظام اور جس میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: "شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ" ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ: "شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ" کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم الہندسہ

علم ہیبت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ: "إِنظِلُّوْا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ الْآیۃ" سے ملتا ہے۔

علم الجدل

علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات و نتائج، قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارے میں سب سے بڑی اصل ابراہیم علیہ السلام کا مناظرہ نمرود سے اور اُن کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

علم الجبر

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں، برسوں اور ایام کا ذکر، خود اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ، مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔

علم النجوم

علم نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ: اَوْ اَنَّا زَوْجٌ مِّنْ عِلْمِہِ میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

دستکاریوں کے اصول، ان کے آلات کے نام اور اشیائے خورد و نوش و منکوحات کے اسماء

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور ان کے آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَافِقُ یُخَصِّفَانِ میں۔ آہن کڑی کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اَنْوٰی زَبَرٌ الْحَدِیْدِ اور وَالسَّائِلَةُ الْحَدِیْدِ میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے اور درودِ گرمی (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاَصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْيُنِنَا میں، موت کا تنے میں بیان قولہ تعالیٰ نَقَضْتُ غَزْلَهَا میں، بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ سَمَّیْتُ الْعَنْکَبُوتَ اَتَّخَذْتُ بَنٰی میں، کاشتکاری کا بیان۔

قولہ تعالیٰ اَفَرَّءَ یَسْمُ مَا تَحَرُّوْنَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں، غوطہ خوری کا ذکر کُلُّ بَنّٰءٍ وَّغَوَاصٍ وَتَسْتَخْرِجُوْا مِنْهُ حَلِیۡۃً میں۔ زرگری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ ”وَ اَتَّخِذْ قَوْمٌ مُّوَسٰی مِنْۢ بَعْدِہِ مِنْ حُلِیۡہِمُ عَجَلًا جَسَدًا“ میں۔ شیشہ اور کانچ کا بیان۔ قولہ تعالیٰ صَرَحَ مُمَرَّدٌ مِنْۢ فَوَارِیۡرٍ، الْمَصْبَاحُ فِی زُجَاجَۃٍ میں۔ خشت پختہ بنانے کا بیان قولہ تعالیٰ فَاَوْقِدْ لَیْ یَاہَامَانَ عَلٰی الطَّیْنِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ ”اَمَّا السَّفِیۡنَةُ..... الْاٰیۃ“ میں، کتابت کا ذکر عَلَّمَ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پری کا ذکر قولہ اَحْمِلْ فَوْقَ رَاسِیْ خُبْرًا میں۔ کھانا پکانے کا تذکرہ بِعَجَلٍ حَنِیۡذٍ میں اور دھونے اور کپڑا اچھاٹنے کا بیان قولہ تعالیٰ وَیَبَّاۤئِکَ فَطَہَرْہَ میں آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ قَالَ الْخَوَارِیۡثُوْنَ میں، کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ الْاَمَّا ذَکٰبُکُمْ میں، خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں، رنگریزوں کا بیان قولہ صَبَّغَ اللّٰہُ میں اور قولہ جَدَدٌ بَیۡضٌ وَ حُمْرٌ میں۔ سنگ تراشی کا ذکر قولہ وَتَنْجِثُوۡنَ مِنَ الْجِبَالِ یُّیُوۡثًا میں، تول ناپ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ تعالیٰ وَ مَا رَمِیۡتْ اِذْ رَمِیۡتْ اور قولہ وَاَعْلٰتُہُمَا اسْتَطَعٰنِیۡمُ مِنْ قُوۡۃٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء، طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ: ”مَا فَرَطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ“ بالکل درست اور بجا ہے۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

قرآن مجید کی وجہ اعجاز، اس کا علم الحساب بھی ہے

ابن سراقہ نے کہا کہ قرآن کے وجہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں خدا تعالیٰ نے اعداد و حساب، جمع، تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تاکہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع قرآن خود ان کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہل علم اور فلاسفوں کی صحبت اٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو۔“

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور ان کی شریعتوں کو آپ کی شریعت کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و تمیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے شرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اور اسکے متعلق اپنے قول **يَقُولُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ** کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ مقرر فرمایا ہے کہ وہ باوجود کی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اور ان معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں ان کے شمار میں لانے اور دیوی آلات ان کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں۔ چنانچہ پروردگار عالم اپنے قول: **”وَلَوْ أَنَّ مَآ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتِ اللَّهِ** میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے :

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ التَّفَتُّ رَأَيْتَهُ يُهْدِي إِلَى عَيْنِكَ نُورًا ثَاقِبًا
كَالشَّمْسِ فِي كِبَدِ السَّمَاءِ وَضَوْهَا يَعْشِي الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَ مَغَارِبًا

”جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدیہ کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اس کی روشنی روئے زمین کو شرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے“

اور ابو نعیم وغیرہ لوگوں نے عبدالرحمن بن زیاد بن انعم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ کتب ساوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اسے مٹھو اسی قدر اس کا مکھن نکالنے جاؤ۔“

قرآن مجید کے علوم کی تعداد

قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے پچاس علم، چار سو علم، سات ہزار علم اور ستر ہزار علم ہیں اور یہ آخری تعداد کلمات قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر، ایک باطن، ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے۔ اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا ان روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ ان کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔“

قرآن کی اُم العلوم تین باتیں ہیں

(۱) توحید۔ (۲) تذکیر (یاد دہانی)۔ (۳) احکام۔

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہ کی معرفت اس کے اسماء صفات اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعدہ، وعید، جنت و دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تمیز (توضیح) امر، نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ اُم القرآن کہلاتی کیونکہ اس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلاثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے :

(۱) توحید۔ (۲) اخبار۔ (۳) مذہب۔

اور اس لئے سورۃ الاخلاص ثلث قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر مشتمل ہے۔

قرآن پاک تیس چیزوں پر حاوی ہے

علی بن عیسیٰ کہتا ہے کہ قرآن کا شمول تیس چیزوں پر ہے۔ اعلام، تشبیہ، امر، نہی، وعدہ، وعید، وصفِ جنت، دوزخ، اسم اللہ، اس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم، مخالفین کے مقابلہ میں اجتماع (حجت لانا)، ملحدین کا رد، رغبت، رعبت، خیر، شر، حسن اور قبح کا بیان، حکمت کی توصیف، معرفت کی فضیلت، نیک لوگوں کی مدح، بدکاروں کی مذمت اور تسلیم، تحسین، توحید اور تفریع کا بیان اور برے اخلاق اور شریف آداب کا بیان۔

شیدائے کا قول ہے کہ ”با اعتبار تحقیق وہی باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے۔ وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں۔ اس لئے کہ قرآن کے عجائبات اور اک اور حصر میں نہیں آسکتے۔“

کتاب اللہ ہر شے پر مشتمل ہے، اس کی تفصیل و تشریح

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شے پر مشتمل ہے۔ انواعِ علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اس میں ہے۔ افقِ اعلیٰ اور تحت الثریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کے حاصل اور ان کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے۔

مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ اُن کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم علیہ السلام نے عبدالحارث رکھا تھا۔ عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا حال، قوم نوح علیہ السلام کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود، ناقہ (اُڈنی) صالح علیہ السلام، قوم یونس علیہ السلام، قوم شعیب علیہ السلام اور اولین و آخرین اور قوم لوط علیہ السلام اور اصحاب الرس کے حالات۔

ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلہ اور مردود سے مناظرہ کرنے کا حال مع اُن باتوں کے جو کہ ابراہیم علیہ السلام کے اپنے فرزند اسماعیل علیہ السلام اور اُن کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بٹھا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبح علیہ السلام کا قصہ، یوسف علیہ السلام کا قصہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اُن کے دریا میں ڈالے جانے، قبطی کو قتل کرنے، شہر مدین کو جانے، شعیب علیہ السلام کی بیٹی سے نکاح کرنے، خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے، فرعون کی طرف آنے اور فرعون کے خروج اور موسیٰ علیہ السلام کے دشمن کو دریا میں غرق کر دیئے جانے کا قصہ بیان ہوا ہے۔

پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰ علیہ السلام خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے لگے تھے اور اُن لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اس کے بارے میں گائے کو ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر اور موسیٰ علیہ السلام کے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور اُن لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ طاوت اور داؤد کا قصہ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے قتل کا ذکر۔

سلیمان علیہ السلام کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی ملکہ کے ساتھ ملنا اور اُسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے اُن کو موت دے دی اور اُس کے بعد انہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اُس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوب علیہ السلام، ذی الکفل اور یاسا علیہ السلام کا قصہ۔ مریم علیہا السلام اور اُن کے عیسیٰ علیہ السلام کو جنمے کا قصہ اور

عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت۔ اور اُن کے آسمان پر اُٹھائے جانے کا بیان۔ زکریا علیہ السلام اور اُن کے فرزند یحییٰ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ جنت نصر اور اُن دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مؤمن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔

اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیم علیہ السلام کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سریۃ ابن الحضرمی کا، سورۃ الانفال میں غزوہ بدر کا، سورۃ آل عمران میں اُحداور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ احزاب میں غزوہ خندق کا، سورۃ الفتح میں غزوہ حدیبیہ، سورۃ الحشر میں غزوہ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ افک کا قصہ، اسراء، چاند کے دو پارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے لے کر موت کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت، قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر۔ پھر یہ بیان کہ مؤمن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر، سوال قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اس میں پایا جاتا ہے۔

قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً عیسیٰ علیہ السلام کا نزول، دجال کا نکلنا، یاجوج ماجوج، دابۃ الارض اور دھان کا نمایاں ہونا، قرآن کا اُٹھ جانا، زمین کا دھنس جانا، آفتاب کا اُلٹے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور پھونکے جانے سے مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ اُن میں سے پہلا نصفہ فزع کا، دوسرا نصفہ صعق کا اور تیسرا نصفہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر نشر، موقف کے احوال، تجش آفتاب کی سختی، عرش، میزان، حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب و کتاب چھوٹ جانے کا ذکر، اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا اور پس پشت رکھا جانا اور شفاعت، اور مقام محمود کے کوائف۔

جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں، درختوں، پھلوں، زیوروں، برتنوں اور درجوں کا مشرّح حال اور دیدار الہی ہونے کی بشارت اور کیفیت، پھر دوزخ، اس کے دروازوں، اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع و اقسام عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے، اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبار کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے۔ غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک جلد کتابوں میں ہو سکے گا۔ یہ مختصر کتاب اُس کے لائق نہیں۔

بعض علوم قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام

بہت سے لوگوں نے اُن باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل، ابی بکر بن العلاء، ابی بکر الزاری، الکلیا الہراسی، ابی بکر بن العربی، عبدالمعتم بن الفرس اور ابن جوزی۔ مندواور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے

متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر متضمن ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب ”الاکلیل فی استنباط التزیل“ نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی۔ اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص ان امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزو مند ہو اسے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل : قرآن میں احکام آیات کی تعداد

امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے۔ کیونکہ نقص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتاب ”الامام فی ادلة الاحکام“ میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور ایہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ: ”وَأْمُرْ أَتَمَّةَ حَمَلَةَ الْخَطْبِ“ سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ: ”فَالَّذِينَ بَشِيرُوا هُنَّ..... تَلَقُّوهُ تَعَالَى حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَبْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ..... الْآيَةُ“ سے حاجت غسل رکھنے والے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود اسی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جن طرح کم تر مدت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ: ”وَحَمْلُهُ وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ“ سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ۔ جیسے: ”أَجَلٌ لَّكُمْ“ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ“۔ ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الضِّيَامُ“ اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتیب فوراً آئندہ زمانہ میں نیکی، بدی اور نفع و نقصان کی قسم سے اس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ السلام نے اس بارے میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تاکہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت و لالی جائے اور ان کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے ان کی افہام سے قریب بنایا جائے۔

چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے یا اُس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے یا اس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے یا اس فعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً شفع، وتر، مجاہدین کے گھوڑوں اور نفیس لوازم کی قسم کھائی ہے یا ابن کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اس کے کرنے والے بندہ کو یاد کرتا ہے یا اس سے محبت رکھتا ہے یا اُسے عاجل یا اجل ثواب دیتا ہے یا اسے بندہ کے خدا تعالیٰ کی شکرگزاری کرنے یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے یا اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی بُرائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ اُس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے یا اس کو کوئی بشارت دی ہے یا اس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معروف ہونے کے ساتھ کیا ہے یا اس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے یا اس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اس شے کے حصول کی دعا فرمائی یا اس شے کا وصف یوں کیا ہے کہ اسے قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔

جیسے حیات، نور اور شفاء سے۔ اور یہ باتیں اس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اس کی مذمت اور یا اس کے فاعل کی مذمت کی ہو یا اس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو یا اس پر عتاب فرمایا ہو یا اس کو لعنت کی ہو یا اس فعل اور اس کے فاعل کی محبت اور اس سے راضی ہونے کی نفی فرمائی ہو یا اس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو یا اس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو یا اس کا وصف کسی بُرائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو یا یہ کہ انبیاء علیہم السلام نے اس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اسے بُرا خیال کیا ہو وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یا دیر میں آنے والے عذاب، کسی ملامت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو یا اس کی توصیف، خجست و رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو یا کسی اثم یا ناپاکی یا لعنت یا غضب یا زوالِ نعمت یا حصولِ نعمت کا سبب بتایا گیا ہو یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہانِ نفس کو موجبِ ٹھہرایا گیا ہو یا اس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے یا اس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔

یہ کہ خدا نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اس کا پر صبر کرنے یا اس کی برداشت فرمانے یا اس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا یا اس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو یا اس کام کے کرنے والے کو کسی خجست یا احتقار سے موصوف کیا ہو یا اس کام کی نسبتِ شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا یا وہ اس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اس کا ظلم یا بغی یا عدوان یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو یا انبیاء علیہم السلام نے اس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو یا اس کے فاعل سے دُور رہنے کی کوشش فرمائی ہو اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو یا اس سے عداوت کا اظہار کیا ہو یا اس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو یا وہ فعل و سرور یا اس کے فاعل کی ناکامی اور یا کاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتیب کیا گیا ہو یا اس کا فاعل عدو اللہ بنایا گیا ہو یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو یا اس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو یا یہ کہ اس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھالیا ہو یا اس کام کے بارے میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی یا یہ کہ اس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اس سے پرہیز گاری کا حکم دیا گیا ہو یا اس کے مضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو یا اس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو یا اس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو یا شارع نے اس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو یا یہ کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اس کے رسول اور صحابہ کے نزدیک کوئی شے نہیں ہے یا شارع نے اس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو یا اسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو یا اس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتیب ہوا ہو یا اس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا ”فَاتَلَّهُ اللَّهُ“ لفظ کہا ہو۔

یہ خبر دی ہو کہ اس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اس کی طرف نظر نہ کرے گا اور اسے پاک نہ فرمائے گا اور اس کے عمل کو درست نہ کرے گا اور اس کے جیل کو چلنے نہ دے گا یا اس کو فلاح نہ ملے گی یا اس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو یا اس فعل کو اس کے فاعل کے از اغت قلب کا سبب یا اس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث اور اس سے علت کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح، اثم، حرج اور مواخذہ کی نفی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارے میں اجازت ملنے، اس کو معاف کر دیئے جانے اور اعیان میں جو منافع ہیں ان کا احسان ماننے اور اس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ خبر

ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اس شے کو حرام بنانے والے پرنا پسندیدگی ظاہر کرنے سے اور ہمارے قبل والوں کے فعل کی خبر دینے سے مگر یوں کہ اس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقترن ہو تو وہ مدح اس فعل کے وجوہاً یا استحباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عز الدین بن عبد السلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عز الدین کے سوا کسی اور کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوت (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارے میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چوں (۵۴) مواضع میں کیا ہے۔ مگر ایک جگہ بھی اسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اس وقت بھی اُن کے بیان میں مغایرت کر دی۔ چنانچہ فرمایا: ”الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ“۔

چھیا سٹھویں نوع (۶۶)

امثال قرآن

امام ابوالحسن ماتریدی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں انہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ“ اور ارشاد کرتا ہے: ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“۔

نبیہی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ”بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال۔ پس تم لوگ حلال پر عمل کرو، حرام سے بچو، محکم کی پیروی کرو، متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت و نصیحت) حاصل کرو۔“

ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت

ماتریدی کا قول ہے: ”قرآن کے بڑے علموں میں سے اس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں چھپے رہ جاتے ہیں اور جن امور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں ان کی طرف سے غافل رہتے ہیں اور اصل یہ ہے کہ کثیر بغیر مٹل کے ایسا ہے جیسے بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار۔“ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”امام شافعیؒ نے علم الامثال کو مجملہ ان امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے اور پھر اس کے بعد قرآن کی ان ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں۔“

شیخ عزالدین کا قول ہے: ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاد دہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں۔ چنانچہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں۔“ ایک اور صاحب کہتے ہیں: قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں۔ مثلاً تذکیر، وعظ، حق، زجر، اعتبار، تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حالت بایں وجہ کہ اس میں ذہن کو محاسن ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب اسے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثلیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں اور مدح، ذم، ثواب، عقاب، کسی امر کی تفسیح یا اس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے: ”وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ“ دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگار عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ ان کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ”ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زختری کہتا ہے: تمثیل کی طرف جانے کا مقصد صرف یہ ہے کہ معانی کا اکتشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے۔ پس اگر مثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو مثل بہ

(جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اسی کے مثل ہوگا۔ اور مثل لہ حقیر ہے تو مثل بہ بھی اسی کے مانند حقیر ہوگا۔ اور اسے فہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی۔ اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیا سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو تیشہ کے مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑا و مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہے اور اس کے ضرر کا قلع و قمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز کی ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثیر اس کی مثال سے ہوا کرتی ہے اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل : قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں

امثال قرآن دو قسموں کی ہیں :

- (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔
- (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔

ظاہر اور اس کی مثالیں

قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ : ”مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا..... الْآیۃ“ ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئیں ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے ان منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبول اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے ہیں اور مسلمان لوگ ان سے شادی بیاہ کرتے اور ان کو میراث میں حصہ دیتے اور مال غنیمت اور مال فی کی تقسیم میں ان کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جبکہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اعزاز کو ان سے اسی طرح سلب فرمایا جس طرح آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کر لی اور ان کو اندھیرے میں (ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اس میں اندھیرا ہے، (ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے)۔ اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تحریف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ ان کی نگاہوں کو اچک لے جائے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جبکہ ان کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ ”جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اباء کیا تاکہ کفر کی طرف واپس جائیں)۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ : ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ..... الْآیۃ“ اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ : ”مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌۖ بِقَدَرِهَا..... الْآیۃ“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: ”یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ بہر حال زبَد (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شے یقین ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوئی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے اسی طرح اللہ پاک

یقین کو قبول فرمایا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”یہ مثال خدا تعالیٰ نے مؤمن اور کافر کے لئے دی ہے۔“ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال میں نباہ دیا ہے۔ وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضحل ہو کر خفاء بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا ہے اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا ہے اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امر حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ: ”وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ..... الْآيَةُ“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: یہ مثال خدا تعالیٰ نے مؤمن بندہ کے لئے دی ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اس کا عمل بھی طیب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے اور ”وَالَّذِي خَبَتْ“ یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”أَيُّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ حَنَّةٌ“ اس کے بارے میں بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ”ایک دن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارے میں نازل ہوئی ہے؟“ ”أَيُّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ حَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جواب دیا، ”اللہ پاک خوب جاننے والا ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا: ”یہ کوئی بات نہیں، بلکہ صاف کہو ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے۔“ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: ”یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کس عمل کی بابت؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: ”ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامت گناہ کے دریا میں غرق کر دیا۔“

کامن (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئی بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں ان کی نسبت۔ ماوردی نے بیان کیا ہے کہ ”میں نے ابواسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سنا، وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا، میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثالیں بہت نکالا کرتے ہو۔ بھلا بتاؤ کہ آیا تم کو ”خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْ سَاطِئُهَا“ کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟“ حسن بن فضل نے جواب دیا: ”بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے:

(۱) قولہ تعالیٰ: ”لَا فَاِرِضْ وَلَا يَكْرُ عَوَانٌ“ بَيْنَ ذَلِكَ۔“

(۲) قولہ تعالیٰ: ”وَالَّذِينَ إِذَا أَتَقَفُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا۔“

(۳) قولہ تعالیٰ: ”وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ۔“

(۴) قولہ تعالیٰ: ”لَا تَجْهَرْ بِصَلَوَتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا۔“

مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں ”مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ“ کو بھی پایا ہے؟ حسن نے کہا ”ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں۔“

- (۱) قولہ تعالیٰ: ”بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعَلَمِهِ“۔ اور
- (۲) قولہ تعالیٰ: ”وَإِذْ لَمْ يَهْتَلُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا أَفْكٌ قَدِيمٌ“۔
- س۔ (مضارب) ”أَحْذِرُ شَرَّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ“ کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟
- ج۔ (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ: ”وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ“۔
- س۔ کیا یہ مثل ”لَيْسَ الْخَبِيرُ كَالْعَيَانِ“ قرآن میں پائی جاتی ہے؟
- ج۔ ہاں۔ دیکھو قولہ تعالیٰ: ”أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنُّ قَلْبِي“۔ اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔
- س۔ ”فِي الْحَرَكَاتِ بَرَكَاتٌ“ کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟
- ج۔ بے شک۔ قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً“ اس پر دال ہے۔
- س۔ کیا یہ ضرب المثل کہ ”كَمَا تُدِينُ تَدَانُ“ قرآن میں ہے؟
- ج۔ ہاں۔ قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ“ میں یہ مفہوم موجود ہے۔
- س۔ کیا تم کو اہل عرب کی مثل ”حِينَ تَقْلَى تَدْرَى“ بھی قرآن میں ملی ہے؟
- ج۔ ہاں اللہ پاک فرماتا ہے: ”وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا“۔
- س۔ اور کیا تم کو یہ مثل کہ ”لَا يَلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُنْحٍ مَرَّتَيْنِ“ بھی قرآن میں ملتی ہے؟
- ج۔ بے شک۔ دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ: ”هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْسَتْكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ“۔
- س۔ اور کیا تم اس مثل ”مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا سُلِطَ عَلَيْهِ“ کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟
- ج۔ ضرور۔ دیکھو فرمانِ ایزد تعالیٰ: ”كُحِبِّ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يَضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ“۔
- س۔ اور کیا تم کو ”لَا تِلْدُ الْحَيَّةُ إِلَّا حَيَّةً“ بھی قرآن میں ملا ہے؟
- ج۔ بے شک۔ دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے: ”وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاكِجًا كَفَلًا“۔
- س۔ تو کیا یہ مثل کہ ”لِلْحَيَّطَانِ إِذَا نَ“ بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟
- ج۔ ہاں۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ”وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ“۔
- س۔ اور کیا یہ مثل کہ ”الْحَاهِلُ مَرْزُوقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُومٌ“ بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟
- ج۔ کیوں نہیں۔ قال تعالیٰ: ”مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدَدًا“۔
- س۔ اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ ”الْحَلَالُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا قَوْكًا وَالْحَرَامُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا جُرْأًا“۔
- ج۔ ہاں یہ بھی اُس میں موجود ہے۔ دیکھو: ”إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ“۔

فائدہ : قرآن مجید کے چند وہ جملے جو ضرب الامثال کے قائم مقام بن گئے

جعفر بن مثنیٰ الخلافة فی کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیہی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں حسب ذیل آیتیں وارد کی ہیں :

لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ، "لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ"، "أَلَا نَحْصَحُ الْحَقُّ"، "وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ"، "فَإِنَّكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَذَاك"، "قَضَى الْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ"، "أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ"، "وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ"، "لِكُلِّ نَبِيٍّ مُنْتَفَرٌ"، "وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ"، "قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ"، "وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"، "مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ"، "مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ"، "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ"، "كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ"، "وَالَّذِينَ وَقَدِّعَصِيَّتْ قَبْلُ"، "تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى"، "وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ"، "كُلُّ جُزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ"، "وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ"، "وَقَلِيلٌ مِنَ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ"، "لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"، "لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ"، "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ"، "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ"، "لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ"، "وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ" اور "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ" چند دوسرے لفظوں میں۔

سر سٹھویں نوع (۶۷)

قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارے میں ایک جگہ کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام ”اتبیان“ ہے۔ قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی تاکید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ: ”وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُسَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ“ کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر کی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی تاکید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔

خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟

اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مؤمن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مؤمن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اس کی تصدیق کرتا ہے اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پر سکتی۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اور ابو القاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اور اس کی تاکید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (شیخ ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دوہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرمایا تاکہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے۔ چنانچہ فرمایا: ”شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَاُولُو الْعِلْمِ“۔ اور ارشاد کیا: ”قُلْ اِنِّیْ وَرَبِّیْ اِنَّہٗ لَحَقُّ“۔ اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اس نے خدا تعالیٰ کا قول ”وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُکُمْ وَمَا تَوْعَدُوْنَ“، ”فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّہٗ لَحَقُّ“ سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا ”وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اسے قسم کھانے پر مجبور بنادیا“۔

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے

اور اللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک کے ساتھ قسم کھائی ہے۔

(۱) ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ ”قُلْ اِنِّیْ وَرَبِّیْ“ کے ساتھ مذکور ہوگئی۔

(۲) دوسری آیت ”قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَبِغْتُمْ“۔

(۳) ”فَوَرَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ“۔

(۴) ”فَوَرَبِّکَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ اٰجَمِیْنَ“۔

(۵) ”فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ“۔

(۶) ”فَلَا اَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ“۔ اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ:

”وَالْبَیِّنِ وَالزَّیْتُوْنَ“، ”وَالصَّافَّاتِ“، ”وَالشَّمْسِ“، ”وَاللَّیْلِ“، ”وَالضُّحٰی“، ”فَلَا اَقْسِمُ بِالْجُنَّحِ“۔

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی؟

پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

پہلی وجہ : یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل ”وَرَبِّ النَّاسِ“، ”وَرَبِّ الزَّيْتُونِ“، ”وَرَبِّ الشَّمْسِ“، عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ تھی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہذا قرآن کا نزول بھی انہی کے عرف پر ہوا۔ تیسری وجہ: جواب کی یہ ہے کہ قسم انہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو یا ان کی بزرگداشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں اس لئے اس نے بھی اس ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبغ نے الاسرار الفواحش میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر کو مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کرنا بھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے“۔ علماء کا قول ہے: ”اللہ پاک نے اپنے قول لَعْنُكَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: لَعْنُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ“۔

قسم کی قسمیں

ابوالقاسم القشیری کہتا ہے کہ ”کسی شے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَطُورٍ سَيْنٍ“ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ: ”وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ“ ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے: ”خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے۔

(۱) اپنی ذات کی آیات سابقہ کے مانند۔

(۲) اپنے فعل کی۔ مثلاً: ”وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَخَّهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا“۔ اور

(۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی ہے۔ جیسے: ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُّسْتَوٍ“ اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمحل ہوتی ہے۔

مضمحل کی دو قسمیں ہیں

پہلی قسم : وہ ہے جس پر قسم کلام دلالت کرتا ہے۔ جیسے: ”لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ“۔

دوسری قسم : وہ ہے جن پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو۔ جیسے: ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا۔ مثلاً: ”وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ“، ”وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا“، ”فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ“۔ پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے: ”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ“ اور ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ“۔

قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واوی کے ساتھ آیا کرتی ہیں

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واوی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت باء قسم مذکور ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ“ اور ”يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ“ اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف با نہیں پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے ”بِاللَّهِ إِنَّ الْبَشَرَ لَظَلَمَ“ اور ”بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ“، ”بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ“ کو قسم قرار دیا ہے اس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جزیں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اس کی ذات کو مستلزم ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔

پس قسم یا تو جملہ خبر پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”فَوَرَبِّ السَّمَاءِ إِنَّهُ لَحَقٌّ“ اور یا جملہ پر وارد ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“۔ مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔

لہذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی تاکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارے میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی امور جس وقت کہ ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ۔ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔

اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریقے

اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اس کی آیتوں میں سے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔ اور خداوند سبحانہ و تعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔ اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے۔ جس طرح کہ ”تَوَكَّلْ“ کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اس کا علم حاصل ہونا ہے۔ چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہو گئی کہ قسم کو حذف کر کے محض حرف با پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اسوں میں حرف با کے عوض حرف واؤ کو اور اسم اللہ تعالیٰ میں حرف تا کو استعمال کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”تَاللَّهِ لَا يَكُذِّبُ أَصْنَامُكُمْ“۔

اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسم کھائی ہے

ابن القیم کہتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ اُن اصول ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے گا ہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعدہ اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔

امر اول توحید کی مثال ہے : ”قَوْلُ تَعَالَى : ”وَالصَّافَّاتُ صُفًّا..... تَمَاقُلُهُ إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ“۔

امروم کی مثال ہے: "وَلَا تَقْسِمُ بِمَا فِي السُّعُومِ" وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّكُلِّ نَفْلَمُونٍ عَظِيمٍ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ۔

امروم کی مثال ہے۔ "یسر والتمرد الخکیم الذین یسئلون الخیر" اور "والشجر اذا هوی ما ضل صاحبکم وما عوی الایة"

امر چہارم کی نظیر ہے : قولہ : ”وَالْمُتَرَاتِبَاتِ“
 قولہ اِنَّمَا تَوَعَّدُونَ بِمَا تَوَاعَدْتُمْ اور ”وَالْمُتَرَاتِبَاتِ“ تا

امر و نہی یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں : قولہ : "وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ تَأْمَنُوا إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ الآية " اور قولہ :
 "وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَاوِدٌ" اور قولہ : "وَالتِّينِ تأملوا ثمخذ
 خلقاً الْإِنْسَانُ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ الآية " اور قولہ : "لَا تُقْسِمُ بِهَذَا الْكَلْبِ وَأَنَّتَ جَرٌّ تأملوا خلقاً الْإِنْسَانُ فِي كَلْبٍ -

قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ اسی حالت میں حرف مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کروینا، تبلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: "ص وَالْفُتْرَانِ ذِي الْبُخْرِ" اس لئے یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اس کے حساب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگان خدا کی یاد دہانی اور ان کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اس کے غیر مغفرتی ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔

اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر ”إِنَّ الْقُرْآنَ لَحَقٌّ“ ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطرد ہوتی ہے۔ مثلاً قول تعالیٰ: ”قَالَ الْقُرْآنُ الْمَجِيدُ“ اور قول ”لَا تُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ“ اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قول ”وَالْمُفْحَرُ“ بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خاص اللہ تعالیٰ کی عبودیت اور اس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں اور ان میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف

ابن القیم کہتا ہے: ”اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ: ”وَالْقُسْحَىٰ وَاللَّهْلَ إِذَا سَحَىٰ.....“ الایہ ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالیٰ نے رسالت مآب

صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔

پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسم علیہ نور وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چکا تھا۔ یہاں تک کہ وحی رک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ ”محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے ان کو چھوڑ دیا ہے“۔ لہذا سب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی۔“

اڑسٹھویں نوع (۶۸) قرآن کا جدل (طرزِ مجادلتہ)

نجم الدین طوفی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے :

قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے

کوئی دلیل، برہان، تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمعیہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور ان کی باریکیوں کا اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہل عرب کی عادت کے مطابق ان کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے اور اس بات کی دو وجہیں ہیں :

قرآن کے سادہ طرز استدلال کی دو وجہیں

(۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے: ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ“۔ اور

(۲) یہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ بردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیتان (پہیلی) بجھوانے کی کوشش نہ کرے گا۔

مذہب کلامی کی تعریف

لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس و اشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خالص آدمی اس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصح کہتا ہے۔ ”جاہظ کا قول ہے کہ ”قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا“۔ حالانکہ قرآن اس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرپڑا ہے اور ”مذہب کلامی“ کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا مستحکم و منظور ہو اس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اس بارے میں قطع (بند) کر دے۔“

سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز

اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچے مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔ کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ ”سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ: ”وَإِنَّ اللَّهَ يَسَعُّ مَنْ فِي الْقُبُورِ“ تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ دس مقدمات کی تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قول تعالیٰ: "ذَٰلِكَ بَآئِنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ" اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر یہ خبر بھی دی ہے تو اس ذات پاک و مقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف متواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے۔ لہذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مَرُودوں کو زندہ بنادینے کی خبر دی ہے۔ قول تعالیٰ: "إِنَّهُ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ"۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے روز قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کا مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ مَرُودوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول "إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" وغیرہ میں دی ہے۔ اس واسطے کہ اس نے اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطان کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارے میں بغیر ہم کے محالہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے پندار خدا ہی ہر شے پر قادر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق نے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول: "فَكَيْفَ يُعَلِّمُهُ مَعَهُ بَعْدَ إِذْ عَلَّمَهُ لَا شَيْءًا" تک دی ہے اور اس کی مثال میں اس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوش مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی اور ہر ایک خوشنما جوڑا لگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلے سے اس کو معدوم بنادیا اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا اور اس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔

پھر اس کو بالکل مَرُودہ کرنے کے بعد بار دیگر اسے سرسبز عطا فرما کر زندہ کیا اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پوش نظر بات بن گئی اور خبر رہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارے میں بھی صادق ہو گئی اور قیامت کو وہی لاسکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مَرُودوں کے جلا دینے کی طاقت ہے۔ اس لئے کہ قیامت اس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مَرُودہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے احکام لیا جائے گی کی عدالت میں کھڑا ہونا پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ تعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اٹھانے والا ہے اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے جسمانی معاند پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے

ایک قسم: تو ابتداء پر لوٹنے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے: "كَمَا بَدَأُكُمْ تَعُودُونَ"، "كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ"، "أَفَعِيبًا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ"۔

دوسری قسم : معاویہ پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے علاوہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے: ”وَلَيْسَ الَّذِي يَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِكَافِرٍ“۔

تیسری قسم : زمین کے مژدہ ہوجانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔

چوتھی قسم : سبزو رخت سے آگ کے بڑلانے پر علاوہ کا قیاس ہے اور حاکم و غیرہ نے روایت کی ہے کہ ابلی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اس نے اسے چور چور کر کے کھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سبز ہو کر گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اسی وقت خدا کے پاک نے وحی نازل فرمائی: ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“۔

پس یہاں خدا سبحانہ و تعالیٰ نے نفاذ آخری کو ہولی کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدود کی علت کو باعث اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا اور اس کے بعد جھٹ لانے کے بارے میں اپنے قول: ”الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا“ کے ساتھ اور زیادتی کروئی اور یہ بات ایک شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور ان آخری دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کروینے کے بارے میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم : معاویہ پر استدلال کی قولہ تعالیٰ: ”وَقَسَمُوا بِاللّٰهِ حِفْظَ اِيْمَانِهِمْ لَا يَنْفَعُ اللّٰهَ مِنْ يَمُوتُ“۔ بلی۔ ”الایمین“۔ اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہوجاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی اختلاف ہو جائے بلکہ دراصل اختلاف صرف ان طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ جس جب کہ اس مقام پر ایک الاحوال موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واضح ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی اہمیت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مذکور ہے اور اس کا ارتقاء یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہذا ابدیت کے ساتھ یہ بات صحیح ظہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔

وحدانیت پر استدلال

اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے: ”وَنَزَعْنَا مَا فِي صُلُوبِهِمْ مِنْ خَلٍ“، معنی ہم ان کے دلوں کے کپٹے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اس بَعَثُ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکر ہوں کو انکار ہے۔

ابن رشید نے اس کی تفسیر یونہی کی ہے اور اسی قبیل سے صاحب عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اس پر قولہ تعالیٰ: ”لَوْ كَانَ فِیْهِمَا اِلٰهٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا“ میں اشارہ کیا گیا تھا۔ دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ اگر دنیا کے دو صاحب ہوتے تو ہرگز ان کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور ان کا انساق استواری پر نہ ہوتا اور ضروری تھا کہ ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو بحر لائق ہوتا اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک صاحب کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صاحب اسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا ان دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے قاتل آپڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو محض کی تجزی بحال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یہ کہ ان دونوں صاحبوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ ان دونوں کا بحر نگہ اور یا کسی ایک اور صاحب کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اسی کا بحر نہایت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہیے۔

فصل : سیر اور تقسیم

علم الحجل کی اصطلاحوں میں سے دونوں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ آتَيْنَا آلَ رَاحِلَ
الضَّانَ النَّبْتِ... الْإِذْنِ" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ بزچو پایوں کو حرام قرار دیا اور بار دیگر مادہ چوپایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے
سیر اور تقسیم کے طریق پر ان کے اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں سیر اور
مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے
خالی نہیں ہو سکتی کہ یا نہ کہ جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے اور یا یہ بات
ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو اور وہ علت تعبدی ہے یا اس طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے اور خدا نے پاک سے کسی
بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے یا کسی رسول کے بھیجے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے
واسطے ہوا کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ: "أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَضَعَكُمُ اللَّهُ فِي بَنَاتِهِ" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے
وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہو سکتی۔
اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام زرجانور حرام ہوں اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چار پایوں کی حرمت لازم
آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا اعادہ کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا بالکل باطل ہے اور کفار نے اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہو گئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افتراء پر دازی اور گمراہی تھی۔

قول بالموجب

اور منجملہ اُنہی اصطلاحات فنِ جدل کے ایک نوعِ قولِ بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبغ کا قول ہے ”قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو کسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے روک دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ..... الْأَذَلَّةُ“ کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں ”اعز“ کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور ”اذل“ کا لفظ فریق مؤمنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مؤمن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہذا خداوند کریم نے ان کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اس کا رسول اور مؤمنین ہیں۔

پس گویا کہ کہا گیا "ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کا جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے۔" غرض یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا تحمل ہو جاتا ہو اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے

قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: ”وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ“ ہے۔

تسلیم

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی متمنع الوقوع ہو جائے اور پھر اس کے بعد اس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو متقدم پر اس کے وقوع میں آجانے کے اس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذْنَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ کہ اس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس سبحانہ و تعالیٰ کے علاوہ اس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود ان دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور ان میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا، نہ کوئی حکم چل سکے گا اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہوگی۔ حالانکہ واقعہ کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم و تیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہذا چونکہ دویا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

اسجال

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ: ”رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ“، ”رَبَّنَا وَآذِجْنَهُمْ حَبْتٌ غَدْنِ بْنِ النَّبِيِّ وَعَذِّبْنَهُمْ“، اس آیت میں ایثار اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ ان کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے ان کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

انتقال

اور منجملہ ان اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے۔ لہذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔

ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا: ”رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ“۔ اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ ”أَنَا الْخَيْرُ وَأُمِيتُ“ میں بھی تو زندہ کر سکتا ہوں اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اسے زہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے۔ لہذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاصی پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور انہوں نے فرمایا: ”إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ“۔ اب تو جبار کی سنی گم ہو گئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہو گیا۔ اس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اس سے بڑی عمر کے لوگ اسے جھوٹا بتاتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

مزاحمت

ایک اور اصطلاحی نوع جن جدل کی مزاحمت ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قور توحی۔ "وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاحِظُوا أَنْ يَسْلَمُوا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ"۔

ایک دوسری نوع ہے مجاز اقوالیہ مختصم۔ اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخالف مد مقابل ٹھوکر کھانے کیلئے ہی پھل مقدرات کو اس جگہ تسلیم کر سنے یہاں کہ اس کو التزام دین اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قور توحی۔ "وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاحِظُوا أَنْ يَسْلَمُوا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ"۔

یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ "بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں اس میں ایک طرح کا اقرار ان کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی باتوں سے رسالت کا عقیدہ تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ محض کی گجائی اور ہم آہنگی کے طور پر مجاز اقوالیہ ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھانے کا قبول میں آجائے۔ پس گویا کہ میرا نے یوں کہا ہے "تم سب ہمارے بشر ہوئے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ سب ہے اور ہم اس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات سمجھو اس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدا نے کریم ہم پر عہد کا رسالت عطا کر کے کا فضل و احسان کرے۔"

انہتر ویں نوع (۶۹)

قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے چھوٹے نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں۔

(۱) حضرت آدم علیہ السلام : ابو البشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم اَفْعَلُ کے وزن پر اَوَحَر سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر متصرف ہے۔ الجوالیقی کتابے انبیاء کے نام تمام سب انجی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں آدم علیہ السلام، صالح علیہ السلام، شعیب علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

لنن ابی حاتم نے ابی النجفی کے طریق پر لنن عباس سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدم علیہ السلام اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گنہگار تک کی زمین سے پیدا ہوئے تھے اور ایک قوم کا بانیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدم ہر وزن خاتام بھی دوسرے القاب کو حذف کر کے اس کو معرب کر لیا گیا اور شعلی کا بیان ہے ”عبرانی زبان میں مٹی کو آدم کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا۔“

لنن ابی حاتم نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۹۰) سال زندہ رہے تھے اور تووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا تیرا سال زندہ رہتا مشہور ہے۔

(۲) حضرت نوح علیہ السلام : الجوالیقی کتابے کہ یہ اسم بھی معرب ہے اور کرماتی نے اس پر اترا اور بڑھایا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شا کر۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوح کی وجہ تسمیہ ان کا اپنی ذات کی بیادیت بکثرت رہتا تھا اور ان کا نام عید القفلا ہے اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ”اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے اور پس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن ملک (لام مستوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف) لنن متوح (میم مستوح، متاء مستوح، شین اور لام مستوح)۔ لنن اخوخ (خاء مستوح، یون حقیقہ معنوں والا اور پھر حاسا کن) اور اخوخ ہی بقول مشہور اور پس علیہ السلام میں۔“

اور طبرانی ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کس سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدم علیہ السلام، میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا نوح علیہ السلام اور آدم علیہ السلام اور نوح علیہ السلام کے ساتین میں قرآن (اصدیاں) ہیں۔ مستدرک میں لنن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام اور نوح علیہ السلام کے ساتین میں قرآن (اصدیاں) کا فاصلہ تھا۔ مستدرک ہی میں لنن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ سو بیچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہا مگر انہیں خدا کی طرف بلائے رہے۔ طبعان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ ان کے ساتھی آدمیوں کی کثرت ہو گئی اور وہ دنیا میں خوب بکھل گئے۔ لنن تہذیب نے نو کر کیا ہے کہ نوح علیہ السلام کی ولادت وقات آدم علیہ السلام کے ایک سو چھیس سال بعد ہوئی تھی۔ اور تووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوح تمام تیوں میں یا قتیار عمر کے بہت طویل عمر پاتے والے شخص ہیں۔

(۳) حضرت اور پس علیہ السلام : کہا گیا ہے کہ نبی نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ لنن اسحاق کا قول ہے ”اور پس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا، اور وہ اخوخ بن ہر اوین مہلا نیل بن انوش بن قتیان لنن شعیب بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہ بن حبہ کلیمان ہے۔ اور پس علیہ السلام نوح علیہ السلام کے جد ہیں جن کو اخوخ کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور وہ اس سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ بھی کہ اور پس علیہ السلام صحف آسمانی کا دس بکثرت دیا کرتے تھے۔“

مستدرک میں ایک کمزوری سند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی اللہ اور یس علیہ السلام سفید رنگ، دراز قامت، بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے، اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن سے سینے میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکام الہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریس کو چھٹے آسمان پر اُٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے ”وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا“ اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ ”جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اُٹھائے گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ ”نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا۔“

(۴) حضرت ابراہیم علیہ السلام : جو ایسی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں، اہل عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر ابراہیم علیہ السلام ہے اور انہوں نے ابراہام بھی کہا ہے۔ قراءت سب سے اُس کو ابراہیم حذف یا کہے ساتھ پڑھا گیا ہے اور ابراہیم سریانی اسم ہے اُس کے ”قنی“ میں ”اب رحیم“ مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابراہیم ”البرہمۃ“ سے مشتق ہے، اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تار اور مفتوحہ اور آخر میں حاہ مملہ) تھا۔ ابن خلدون (نور اور جامع مملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا، اور نوح و شاد روخ کا بیٹا ہے۔ ابن راعون فالح ابن عابر ابن شالخ، ابن ارفخشذ بن سام بن نوح علیہ السلام، واندی کا قول ہے ”ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے“، اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابراہیم نے ایک سو چوبیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دوسو سال کی عمر پا کر فوت ہوئے۔“ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر (۱۷۵) سال زندہ رہے تھے۔

(۵) حضرت اسماعیل علیہ السلام : جو ایسی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسامین) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) حضرت اسحاق علیہ السلام : یہ اسماعیل کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسی برس زندہ رہے اور بوٹلی ابن مسنویہ نے کتاب ندیم الفردی میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضخاک (بہت ہنسنے والا)۔

(۷) حضرت یعقوب علیہ السلام : یہ ایک سو سینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) حضرت یوسف علیہ السلام : ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم“ اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسف بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور انہوں نے ایک سو بیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسف کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول ”وَلَقَدْ جَاءَتْهُ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ“ ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف بن یعقوب نہیں بلکہ یوسف بن ابراہیم بن یوسف بن یعقوب ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ ”وَيَرْثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ“ کے تحت میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن مائتان ہیں اور یہ کہ ذکر کیا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن مائتان کی بہن تھیں۔

کرمانی کہتا ہے ”اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیم کے بیٹے غریب (نادر بات) ہے“ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے، اور غریب وہی پہلا قول ہے اور اسی کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکالی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰ (علیہ السلام) کا ذکر خضر علیہ السلام کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰ علیہ السلام (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن یثما بن یوسف ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ

بن ابراہیم بن یوسف علیہ السلام ہیں۔ اور تحقیق ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس بارے میں نوف البرکالی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے ان کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا۔ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آل عمران میں ذکر کئے گئے عمران موسیٰ علیہ السلام کے باپ ہیں نہ کہ مریم علیہا السلام کے والد۔ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واو اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ محلی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) حضرت لوط علیہ السلام : ابن اسحاق کہتا ہے ”وہ لوط بن ہارن بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوط علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے تھے۔“

(۱۰) حضرت ہود علیہ السلام : کعب رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے ”ہود علیہ السلام آدم علیہ السلام سے نہایت مشابہ تھے۔“ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے ”ہود“ کا نام عابر بن ارفخشذ بن سام بن نوح ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہود کے نسب کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ وہ ہود بن عبد اللہ بن رباح بن حاذل بن عاد بن عوص بن ارم بن سام ابن نوح ہیں۔

(۱۱) حضرت صالح علیہ السلام : وہب نے کہا ہے کہ وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حاریر بن شمود بن حارر بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے، وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے، اور نوف الثامی بیان کرتا ہے کہ ”صالح ملک عرب کے پیغمبر تھے جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد شمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف صالح کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور انہوں نے قوم شمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کچھ بڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوح اور ابراہیم کے مابین ہجر ہود اور صالح کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے۔“ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔

ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شمود کی قوم، قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوح کے بعد ہوئی تھی۔ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ ”صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں اور اُس کا نسب نامہ یہ ہے : عبید بن اسیف بن ناسج بن عبید بن حاذر بن شمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح۔ خدا نے اُن کو اُن کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے ان کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالح ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے، اور انہوں نے شہر مکہ میں وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) حضرت شعیب علیہ السلام : ابن اسحاق نے کہا ہے ”وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور میکائیل بن یثجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں، اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ ”شعیب بن میکائیل بن یثجن بن مدین بن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کئے گئے تھے، اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخری عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی۔ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکۃ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں۔ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمہ سے کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے ہجر شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو

دوسرے نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ ان کو ایک ہر قوم مدین کی طرح بھیجا اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراؤنی صدمہ مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیب اصحاب الایکہ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کی جس کے عقاب میں یوم الظلہ (سایہ کا دن) ان کے سروں پر پھاڑا جھکا۔ کرسنجران کی طرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا، جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا اور ابن عباس نے اپنی تاریخ میں عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مفہوم عارایت کی ہے کہ "قوم مدین اور اصحاب الایکہ وہ قومیں تھیں اور خدا کے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث فرمایا تھا۔" ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنائے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اگر بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳۰) حضرت موسیٰ علیہ السلام : یہ عمر ابن ابی نصر بن قادیان بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سرہانی زبان کا اسم ہے اور اشجیہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ موسیٰ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے، چنانچہ قطعی زبان میں پانی کو "موا" اور درخت کو "سرا" کہتے ہیں۔ "حدیث صحیح میں ان کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گرم رنگ، دراز قامت اور گھٹن پرانے رانوں والے تھے کہ وہ (تھیلے) شنوٹو کے آدمی تھے۔" شعبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۳۱) حضرت ہارون علیہ السلام : ہرعی علیہ السلام کے تثنیٰ بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جوئے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارون اور موسیٰ سے زیادہ دراز قامت اور صدمہ کے خوش بیان شخص تھے، اور موسیٰ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں بارہاچ موجود تھے ان کی اوٹھی آٹھی سیاہ تھی اور اٹھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اسے جبریل یہ کیوں ہے؟ جبریل نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمران یہی ہیں۔ اور ابن مسکویہ نے ذکر کیا ہے کہ عمرانی زبان میں ہارون اس کے معنی یہ امیر اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) حضرت داؤد علیہ السلام : ایشاک کے بیٹے تھے (الف ماسوریائے ساکن اور شین معجم کے ساتھ) اور ایشا بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعز ابن سلون بن سحجون بن عقی بن یارب ابن رام بن حضرون بن فارس بن یسود ابن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤد بڑے عبادت گزار تھے ان کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہیے۔ اور کوب کا قول ہے کہ داؤد کا چہرہ سرخ تھا، سر کے بال سیدھے اور نرم تھے، رنگت گوری چمکی تھی، داڑھی طویل تھی اور اس میں کسی قدر خم، چھپا پاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے ان کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں۔ نووی کا بیان ہے کہ اس تاریخ کے قول سے داؤد علیہ السلام کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے اور اجماع چالیس سال ان کی حکمرانی کا زمانہ رہا اور ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) حضرت سلیمان علیہ السلام : داؤد کے فرزند ارجمند ہیں، کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید گداز بدن، کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور ان کے معراج میں عجز و انکساری کی محمودت پائی جاتی تھی۔ ان کے والد ماجد داؤد باوجود ان کی کم سن کے بہت سے امور میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ جس کی یہ سلیمان علیہ السلام کا فخر علم و دانش سے بہرہ ور ہوا تھا۔ ابن جبر نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مہینوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور وہ کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے مگر داؤد بخت نصر نے اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمان تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور تین سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) حضرت ابوب علیہ السلام : ابن اسحاق کہتا ہے یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے اور ان کے نسب کے بارے میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ ان کے والد کا نام ایبض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ابوب بن موص بن موص بن روح بن عقیس بن اسحاق ہیں، اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ابوب علیہ السلام کی والدہ لوط علیہ السلام کی بیٹی تھیں اور ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیم پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیب کے بعد تھے، ابن ابی نعیم کا بیان ہے کہ ابوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اس وقت ان کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے۔ اور قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں، اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ابوب علیہ السلام کی مدت عمر ترانوے سال تھی۔

(۱۸) حضرت ذوالکفل علیہ السلام : بیان کیا گیا ہے کہ وہ ابوب کے بیٹے تھے۔ وہ ب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ابوب کے بعد ان کے فرزند بشر بن ابوب کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور ان کا نام ذوالکفل رکھا۔ ان کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت وفات تک شام میں پیغمبر رہے اور انہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب الحجاب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کی مختلف اقوال آئے ہیں، کہا گیا ہے کہ وہ الیاس ہی ہیں، کہا گیا ہے کہ وہ یوسف بن یونس ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک صالح مرد تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی اور پھر ان کو پوری طرح نبی بھی دیا تھا (اس لئے پورا نام پڑ گیا)۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قرآن تعالیٰ "وَنُفِثْنَا نَحْنُ الْكَافِرَاتُ" میں آیا ہے۔ اور ابن عساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے ان کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ ان کے عمل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے افعال سے ڈگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے ان کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور انہوں نے ان سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے اور شب کو عبادت الہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ انہیں بلکہ ان کی یہ ذمہ داری تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کریں گے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور ان کے دو نام ہیں۔

(۱۹) حضرت یونس علیہ السلام : یہ مثنیٰ کے بیٹے ہیں، اور عبد الرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ مثنیٰ ان کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اس حدیث کی شہادت سے مروی ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح مروی ہے اور انہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت ان کی باپ کی طرف کی ہے۔ یونس بی بی بات صحیح تر ہے اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھل کے حکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے، قتادہ رحمۃ اللہ علیہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں، مثنیٰ سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھل نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو انہیں پھر اگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لفظیں ہیں، یونس کی مٹھل (تینوں حرکات، فتح، ضمہ، کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واو اور حمزہ دونوں کے ساتھ مشہور قراءت ضمہ یونس کے ساتھ ہے مع واو کے ابو حیان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف، کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے، مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۲۰) حضرت الیاس علیہ السلام : ابن اسحاق نے کتاب المہتد میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن قحاص بن العیز ابن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) اور عمران ہیں۔ اور ابن عساکر نے بیان کیا ہے "القبی" نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سوا (کتاب) سے ہیں۔ وہ ب نے کہا ہے کہ الیاس علیہ السلام کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ حضرت علیہ السلام کو اور وہ زمانہ کے اخیر (تباہی کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریس علیہ السلام تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان مغرب آئے گا۔ الیاس کا حمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے، اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے کمال تعالیٰ

”سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينِ“ جیسے کہ اور یس علیہ السلام کے بارے میں لوگوں نے ادرا سین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت ”ال یاسین“ کی ہے تو اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد ﷺ مراد ہے۔

(۲۱) حضرت یسوع علیہ السلام : ابن جبر بیان کرتے ہیں وہ خطوب بن العجز کے فرزند ہیں، عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں اور بعض لوگوں نے اسکی قراءت ”الیسع“ دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجی ہے اور پہلے قراءت کے اعتبار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجی) ہے، مگر ایک قول اُس کے عربی اور فعل سے منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ ”وسع یسع“ سے منقول ہے۔

(۲۲) حضرت زکریا علیہ السلام : سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصول فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارے میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلاف قولین تھی۔ اور زکریا اسم عجی ہے اُس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مد کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرف یا کی تشدید اور تحفیف دونوں کے ساتھ اور زکھر مثل قلّم کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) حضرت یحییٰ علیہ السلام : زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبہ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے جنت نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ ایک عجی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ ”یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا“۔ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی)۔ اور ایک وجہ تسمیہ یہ ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ جی کے معنی ہیں ”یموٹ“ (وہ مرجائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مہلکۃ کو مفارقة اور ”لدیغ“ (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) حضرت عیسیٰ علیہ السلام : ابن مریم بنت عمران، اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور پہلے قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھائے گئے۔ رفع (آسمان پر اُٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اُتریں گے۔ دجال کو ماریں گے، شادی کریں گے، اُن کے اولاد ہوگی، وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ ﷺ کے برابر حجرۃ صدیقہ رضی اللہ عنہا میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامة اور سرخ و سفید ہیں، اُن کی شبابت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں، عیسیٰ عبرانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ :

ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد ﷺ کے کوئی ایسا نہیں جس کے دو نام ہوئے ہوں۔“

(۲۵) حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم : قرآن میں آپ ﷺ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں ازاں جملہ دوم نام محمد اور احمد ہیں۔
فائدہ :

ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا :

پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل رکھ دیا گیا ہے

۱۔ آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم : قولہ تعالیٰ ”وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ“ میں ”احمد“ ہے۔

۲۔ حضرت یحییٰ علیہ السلام : قولہ تعالیٰ ”إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ“ میں ”یحییٰ“ نام ہے۔

۳۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام : قولہ تعالیٰ ”مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ“ میں۔

۴، ۵۔ حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہما السلام : قولہ تعالیٰ ”بَشِّرْنَا هَا بِاسْحَقَ وَبَيْنَ وَرَاءِ اسْحَقَ وَيَعْقُوبَ“ میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے ”عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم ﷺ کے لئے دی ہے اس میں ”احمد“ کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے ”جبریل“ اور ”میکائیل“ کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبرائیل علیہ السلام : (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتح جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جبریل۔ (الف کے بعد ہمزہ لا کر) جبرائیل۔ (دونوں یا بغیر ہمزہ کے) جبرائیل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبرئیل (لام مشدّد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جبنی نے کہا ہے کہ ”جبرئیل“ کی اصل ”گوریل“ (کوریاں) تھی کثرت استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہو گئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل علیہ السلام : کی قراءت بغیر ہمزہ کے اور میکائیل ہمزہ کے ساتھ میکائیل اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریر نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا جبرئیل، عبد اللہ اور میکائیل عبد اللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبد اللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ایل“ عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبد العزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ ”جبریل“ کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ : رُوح کی دو قرائتیں

ابو حیوہ نے ”فَارَسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا“ تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے رُوح مشدّد جبرائیل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب ”الجباب“ میں نقل کیا ہے۔ ہاروت اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علی ؑ سے نقل کی ہے انہوں نے فرمایا ”ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے، میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جدا گانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

اور عزیر اور تبع ایک صالح آدمی تھا، جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ نبی تھے، اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔

اور لقمان: کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا ”لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بوڑھی کا کام کرتے تھے۔“

اور سورہ غافر میں یوسف اور سورہ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی قولہ تعالیٰ ”إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ نَقِيًّا“ میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبان زد خلائق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (چچا زاد بھائی) تھا، جبرئیل ان کے پاس اُسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول انکرمانی نے اپنی کتاب ”العجائب“ میں بیان کئے ہیں۔

قرآن میں عورتوں کے نام

قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریمؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاؤ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اتَّذَعُونَ بَعْلًا“ میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے)، یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔

قرآن پاک میں کافروں کے نام

قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں، قارون، یصھر کا بیٹا تھا اور موسیٰؑ کا چچا زاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشریٰ جو سورہ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر ”يَا بُشَيْرَىٰ هَذَا غُلَامٌ“ کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریق ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیم کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ابراہیم کے باپ کا نام آزر نہ تھا، بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)“ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”آزر ابراہیم کے باپ نہ تھے، ازاں جملہ ایک نام النسیٰ بھی ہے۔“

ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسیٰ نامی گزرا ہے وہ ماہِ محرم کو ماہِ صفر بنا دیا کرتا تھا تاکہ اس طرح سے لوٹ مار کے حلال بنا سکے۔“

قرآن میں جنات کے نام

قرآن میں جنات کے ناموں سے اُن کے جید اعلیٰ الیسی کا نام آیا ہے اس کا نام پہلے عزرا زیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیر ؓ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس کا نام پہلے عزرا زیل تھا“۔ ابن جریرؒ نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا

”ابلیس کا نام حارث تھا“۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزرا زیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مہلِس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارے میں ”قُتْرَہ“ کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔

اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے، ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ ”ابوفترہ“ اور بہ قول بعض ”ابومرہ“ اور ایک قول میں ”ابولینی“ بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب ”روض الاف“ میں ذکر کئے ہیں۔

قرآن میں قبائل کے نام

قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج، ماجوج، عاد، ثمود، مدین، قریش، اور روم کے نام آئے ہیں۔

اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں

وہ یہ ہیں : قوم نوح، قوم لوط، قوم تبع، قوم ابراہیم، اور اصحاب الایکۃ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکۃ ہی مدین ہیں اور اصحاب الزس قوم ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہ نے کہا ہے کہ وہ قوم شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ”اصحاب الاخذوذ“ ہیں، اسی کو ابن جریر نے مختار قرار دیا ہے۔

قرآن میں بتوں کے نام

قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں :

ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر، یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات، عزی، اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔ الرجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو صنمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

انفخ نے کتاب ”الواحد المجمع“ میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں، کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ“ جو سورہ غافر میں آیا ہے، اُس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے، بعل یہ قوم الیاس کا بت تھا، آذر ایک قول میں اسے بت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو ان ہی مردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی طرف اُن کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مرنے لگے، جب لوگوں میں سے علم اُٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدم کے بیٹے اور ان ہی کے صلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لات“ ایک شخص تھا جو جاییوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ”اللات“ تشدید تاکہ ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔

قرآن میں شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء

ان کے قرآن میں حسب ذیل نام آئے ہیں :

بکہ : یہ شہر مکہ کا نام ہے، کہا گیا ہے کہ حرف با میم کے بدل سے آیا ہے اور اس کا ماخذ ہے تَمَلَّكْتُ الْعَظَمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور تَمَلَّكْتُ الْفَصِيلَ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یا ب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے لطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف با اصل ہے اور اس کا ماخذ ہے لفظ ”بک“ اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز و انکساری سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ ”الْبَيْكُ“ ہے جس کے معنی ہیں ازدحام، اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ”مکہ“ حرم کی سر زمین کو کہا جاتا ہے اور ”بکہ“ خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بہ خانہ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے۔

مدینہ : سورہ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوحؑ کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اُتر ا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بڑے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد، یا اُس میں تشریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں ”توبخ“ (لامت)۔

بدر : مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ”موضع بدر قبیلہ جہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا“۔ واقدی نے کہا ہے کہ ”میں نے اس بات کا ذکر عبداللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر، مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

أحد : شاذ طور پر ”إِذْ تَصْعَدُونَ وَلَا تَلَوْنَ عَلَى أَحَدٍ“ پڑھا گیا ہے۔

حنین : یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع : مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام : مزدلفہ میں ایک پہاڑ۔

نقع : کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو انکر مانی نے بیان کیا ہے۔

مصر اور بابل : سواد عراق کا ایک شہر ہے۔

۱۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۶۵۔ اس کے الفاظ ہیں ”مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے، ان کے دل میں تیری راہیں ہیں، وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے، پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی“۔ اس میں بکا سے وہی ”بکہ“ مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے ”إِذْ أَوَّلُ نَسْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي يَنْجُو“ اور کنویں سے وہی حضرت مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر، خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے تَمَلَّكْتُ ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا یا سورج یا دیوتا یا شتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلایا۔ مصحح

الایکة اور لیکہ : (فتح لام کے ساتھ) قوم شعیب کی بستی کا نام اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورة (علاقہ) کا نام ہے۔
الحجر : قوم ثمود کے منازل، شام کے اطراف اور وادی القرئی کے نزدیک ہے۔

الاحقاف : حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔
طور سینا : وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰ کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔
الجودی : یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے۔

طوی : ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اس کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”اس وادی کا نام طوی اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اس کورات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طوی اس لئے کہا گیا کہ یہ دومرتبہ مقدس کی گئی، بشر بن عید سے نقل کیا گیا ہے کہ ”یہ سرزمین ایلمہ کی ایک وادی ہے جو کہ دومرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔“
الکھف : ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔

الرقیم : ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعب رضی اللہ عنہ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحاب کھف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے، سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عونی کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلمہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف۔ قتادہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رقیم اس وادی کا نام ہے جس میں کھف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”رقیم کتے کا نام ہے“ (اصحاب کھف کے کتے کا)۔

العرم : ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔
حرد : السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے، اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔
الصریم : ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے۔“
ق : ایک پہاڑ جوزمین کے گرد محیط ہے (کوہ قاف)۔

الجزز : کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔
الطاغیہ : کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔

قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل نام آئے ہیں

فردوس : جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔
علیون : کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔

۱۔ یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرہ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶۱ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ مصحح

۲۔ یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ مصحح

الکوثر : جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سلسیل اور تنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔

سحین : کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔

صعو : جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غی، آثام، موبق، سعیر، ویل، سائل اور حُتّ جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ ”مَوْبِقًا“ کے بارے میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”دوزخ میں ایک ندی ہے“ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعودؓ سے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے۔“

ترمذی وغیرہ نے ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔ کافر اُس میں اس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المنذر نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ویل جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے، ابن ابی حاتم نے کعبؓ سے روایت کی ہے انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہل دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ، موبق، آثام اور غی۔“

سعید بن جبیرؓ سے مروی ہے کہ ”سعیر جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور حُتّ بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابو زید سے قولہ تعالیٰ ”سَالٍ سَالٍ“ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔“

الفلق : جہنم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔

یحموم : سیاہ دھوئیں کا نام ہے اس کی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔

قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں

الْأَمِّي : کہا گیا ہے کہ یہ اُم القریٰ کی طرف منسوب ہے۔

عبقری : کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

السامری : بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔

العربی : اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عربہ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارے میں کسی شاعر نے کہا ہے۔

وَعَرَبَةُ أَرْضٍ مَا يَحِلُّ حَرَامُهَا مِنَ النَّاسِ إِلَّا اللَّوْذِيُّ الْحَلَّاحُ

”اور اس کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز لوذی الحلاحل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا۔“

شاعر نے لوذی الحلاحل سے یہاں پر رسول اللہ ﷺ کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق اور شعریٰ آئے ہیں۔

۱۔ اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں برائیں الفاظ موجود ہے، ”وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ“ (ان میں سے بعض اُن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے)۔ مصحح

فائدہ : قرآن مجید میں پرندوں کے نام

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے نواجناس کا نام ذکر فرمایا ہے :

- | | | |
|---------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|
| (۱) الْبُعُوضُ (مچھر) | (۲) الذُّبَابُ (مکھی) | (۳) النَّحْلُ (شہد کی مکھی) |
| (۴) الْعَنْكَبُوتُ (مکڑی) | (۵) الْحِرَّادُ (مڈی) | (۶) الْهَذَّةُ (ہدہد) |
| (۷) الْغُرَابُ (گوا) | (۸) أَبَابِيلُ (جھنڈ کے جھنڈ) اور | (۹) نَمَلٌ (چیونٹی)۔ |

کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارے میں ”وَعَلَّمَنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ“^۱ ارشاد فرمایا ہے اور سلیمان نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا)۔ ابن ابی حاتم نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمان نے سمجھ لی تھی پروں والی تھی۔

فصل : قرآن میں کینتیں

کینتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے اور کوئی کینت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا، کیونکہ اس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کینت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔

قرآن میں القاب

اور وہ القاب جو کہ کلام الہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوب کا لقب ”اسرائیل“ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبد اللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صِفۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں ”سَبَرُ اللہ“ کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبد اللہ کہنے کے ہے۔ اور عبد اللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوب ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا اور اُن کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوب علیہ السلام نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنجھ کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے، لہذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا۔ ابو مجلز نے کہا ہے ”کیا تم نے اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے، اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔“

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یابنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یابنی یعقوب کے ساتھ اُن کو مخاطب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پسند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے انہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تائیل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگارِ عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور انہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوب (علیہ السلام) ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوب (علیہ السلام) کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موبہت تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

المسیح

اور منجملہ اُن ہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے ”المسیح“ بھی ایک لقب ہے، یہ عیسیٰؑ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارے میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم انحص (تکڑے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنادے، اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”جمیل“ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسیح یعنی قطع (طے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔

الیاس : کہا گیا ہے اور یہ ادریس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الیاس ہی ادریس اور اسرائیل ہی یعقوبؑ ہیں“۔ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے ”اِنَّ اِدْرَاسَ لِمَنْ الْمُرْسَلِیْنَ“، ”سَلَامٌ عَلٰی اِدْرَاسِیْنَ“ اور اُن کی قرأت میں ”وَ اِنَّ اِیْلَاسَیْنَ۔ سَلَامٌ عَلٰی اِیْلَاسِیْنَ“ آیا ہے۔

ذوالکفل : کہا گیا ہے کہ یہ الیاس کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشع کا لقب ہے بقول بعض السبع کا لقب، اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے۔

نوح : اور منجملہ القاب کے نوح بھی لقب ہے اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوح پڑ گیا، اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

ذوالقرنین : از منجملہ ذوالقرنین ہے، اس کا نام اسکندر تھا اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضخاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں ”مسند بن ماء السماء“ اور دوسرے قول میں ”صعب بن قرین بن الہمال“ بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا، اور کہا گیا ہے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سیٹگیں یعنی چوٹیاں تھیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دوسو کی سیٹگیں تھیں، اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلوتانے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سیٹگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سیٹگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا، پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہذا لوگوں نے اس کی دوسری سیٹگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا لہذا اس لقب سے ملقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علم باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فرعون : اس کا نام ولید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلاف اقوال، ابو العباس، یا ابو الولید اور ابو مرہ تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہان مصر کا عام لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطخر کے لوگوں میں سے تھا۔

تبّع : کہا گیا ہے کہ اس کا نام ”سعد بن ملکی کرب“ تھا، اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہان یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

سترویں نوع (۷۰)

مبہمات قرآن

اس بارے میں سب سے پہلے سہیلی، پھر ابن عسا کر اور بعدہ قاضی بدر الدین بن جملہ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلف صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ میں نے قولہ تعالیٰ ”الَّذِي خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ“ کی تفسیر چودہ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔

قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجوہ

قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں :

پہلا سبب : یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغناء ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول ”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ ”مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ“ میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب : ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ“ کہ یہاں خدا تعالیٰ نے ”حواء“ نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدم کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا تَسْرَأُ إِلَى الَّذِينَ تُهَنِّئُونَ لَهُمْ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ إِلَى الْيَوْمِ“ کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیم کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے، اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تہنم اور زیرک تھا جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور شخص تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا، اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب : یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھرنے میں زیادہ بلغ اور مؤثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..... الآية“ وہ شخص اخص بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب : یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَسْأَلُهُمْ فِي الْقَرْيَةِ“۔

پانچواں سبب : اُس کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعین کر دی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا“۔

چھٹا سبب : یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصف کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے ”وَدَّ يَخْضَعُوا لَهَا الْفَضْلُ“، ”وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ“، ”وَصَدَّقَ بِهِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ“ بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔
ساتواں سبب : وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ“۔

تنبیہ : ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی (بجائے تعالیٰ) جانتا ہے۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرمادیا ہو کہ اُسے وہی (بجائے تعالیٰ) جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے ”وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ“۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرأت کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے) قبیلہ بنو قریظہ والے ہیں یا جنوں کی قوم میں سے۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اُن لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی بلکہ یہاں پر محض اُن کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اُن کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اُس نفی کے متافی پڑے اور خدائے پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں فرمایا ہے ”وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُتَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ“ کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم متنی قرار پایا ہے، پھر اُن کے بارے میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اُس کو بھی عبد اللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً ”عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ روایت کی ہے۔ لہذا جس نے اُن لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اُس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل : علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے

معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اُس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفسیریں صرف مبہمات کے نام اور اُن کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے، مذکور تھے۔

مبہمات پر مصنف کی تالیف

اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اُس میں ہر ایک قول کی نسبت اُس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہؓ تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا اُن کے سواء اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت اُن صاحب کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کس روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے اور یہاں میں اُس میں محض اہم باتیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اُسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں، اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں :

مہمات کی دو قسمیں

قسم اول : اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد، یا عورت، یا فرشتہ، یا جن، یا شی، یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ اُن سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔

قسم دوم : یا من موصولہ اور الَّذِی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ وہ آدم علیہ السلام ہیں، ”وَرَوْحُهُ“ حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا“ مقتول کا نام عامیل تھا۔ ”وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ“ وہ ہمارے پیارے نبی ﷺ ہیں۔ ”وَوَضِيَ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ“ وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان، زمران، سرخ، نقش، نقشان، امیم، کیسان سورج، لوطان۔ نَافِث۔ الْأَسْبَاطُ یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسف، روبیل، شمعون، لاوی، یہودا، دان، نفتالی (حرف فا اور تا کے ساتھ) کاد، یا شیر، ایشاجر، رایلون، اور بنیامین۔ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ“ وہ اخس بن شریق ہے۔ اور ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ“ وہ صہیب ہیں۔ ”إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ لَهُمْ“ وہ شمویل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون، اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ ”مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ“ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد ﷺ ہیں۔

الَّذِی حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ : وہ مروء بن کنعان ہے۔ اَوْكَالِذِی مَرَعْلَى قَرِیۃٌ وہ عزیر اور کیا قول کے لحاظ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ اِمْرَأَةُ عِمْرَانَ اس کا نام حمہ بنت فاوذ تھا۔ وَاَمْرَأَتِی عَاقِرُ اس کا نام اشیا، یا شیخ بنت فاوذ تھا۔ ”مُسَادِدًا یُنَادِی لِلْإِيمَانِ“ وہ محمد ﷺ ہیں۔ الطاغوت ابن عباس کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے، اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وَإِنْ مِنْكُمْ لَمَنْ لَیْطَفُّنَ اس سے عبداللہ بن ابی مراد ہے۔ ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَیْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا“ وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا اور کہا گیا کہ وہ مرد اس تھا اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ البوقادہ اور محلم بن جسامہ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محلم ہی تھا اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اُس کو قتل بھی کیا تھا اور ایک قول ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامہ بن زید ؓ نے اُس کو قتل کیا تھا۔ ”وَمَنْ یُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ یُتْرَكْهُ الْمَوْتُ“ وہ شخص ضمرہ بن جندب تھا اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا، اور کہا گیا ہے کہ وہ ابو ضمرہ بن العیص تھا۔ اور ایک قول میں اُس شخص کا نام سہرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ ”وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِیًّا“ وہ بارہ نقیب یہ تھے شوع بن زکور، روبیل کی اولاد سے۔ شوقط بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ کالب بن یوفنا یہوذا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف، اشاجر کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے۔ یطی بن رفو بنیامین کی نسل سے۔ کرائیل بن سوڈی زبالوں کی اولاد سے، کدی بن شناس منشان یوسف کی اولاد سے، عما تیل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل اشیر کی نسل سے یوحنا بن قوسی نفتالی کی اولاد سے۔ اور ال بن موخا کاڈ لو کی نسل سے۔

قَالَ رَجُلَانِ : دونوں کہنے والے یوشع اور کالب تھے۔ ”بَا اِنْسِی اَدَمَ“ وہ دونوں قاتیل اور ہاتیل تھے اور ہاتیل ہی مقتول بھائی تھا۔ ”الَّذِی اٰتٰنَا فَاَنْسَلَخَ مِنْهَا“ وہ بلعم بن اور اور کہا جاتا ہے کہ باعر اور کہا جاتا ہے کہ باعر تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صلی بن الرابب تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ ”وَاِنِّي جَارِلُكُمْ“ اس سے سراقہ بن معتم کو مراد لیا گیا ہے ”فَقَاتِلُوا اَیْمَةَ الْکُفْرِ“ قادی نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان، ابو جہل، امیہ بن خلف، سمیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ ”إِذْ یَقُولُ لِصَاحِبِهِ“ وہ ابو بکر ؓ تھے۔ ”وَفِيكُمْ سَمْعُونُ لَهُمْ“ مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن ابی سلول، رفاعہ التابوت اور اوس بن قحطی تھے۔ ”وَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ اِنَّکُمْ لَی“ وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ ”وَمِنْهُمْ مَنْ فَلَیْمَزُکَ فِی الصَّدَقَاتِ“ وہ شخص ذوالخویرہ تھا۔ ”اِنْ نَعُفَ عَنْ طَایِفَةٍ مِنْکُمْ“ وہ جشی بن حمیر تھا۔ ”وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ“ ثعلبہ بن حاطب تھا۔

وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ : ابن عباس ؓ نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابولبابہ اور اُس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابولبابہ، جد بن قیس، خدام، اوس، کروم، اور مرداس۔ ”وَآخِرُونَ مُوجِدُونَ“ وہ لوگ ہلال بن امیہ، مرارة بن الریح اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں شخص ہیں جو کہ شرکت جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ ”وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا“ ابن اُتق نے کہا ہے کہ وہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے خدام بن خالد، ثعلبہ بن حاطب، ہزال بن امیہ، معتب بن قثیر، ابو حبیہ بن الازعر، عباد بن حنیف، جابیہ بن عامر اور اُس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید، ہنبل بن الحارث، یحزج اور بجاد بن عثمان، اور دویحہ بن ثابت۔ ”لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ“ وہ ابو عامر الراسب تھا۔ ”اَقَمْنِ كَمَا عَلَيَّ بَيْنَةُ مَن رَّبِّهِ“ وہ محمد ؐ ہیں۔ ”وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُمْ“ وہ جبرائیل علیہ السلام، اور کہا گیا ہے کہ قرآن اور کہا گیا کہ ابوبکر ؓ اور کہا گیا ہے کہ علی ؓ ہیں۔

وَنَادَى نُوحٌ نِّبَاتَهُ : اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ ”وَامْرَأَتُهُ قَانَمَةُ“ بی بی کا نام سارہ تھا۔ بَنَاتِهَا لُوطٌ رِيتَا اور رَعُوْثَا۔ لُيُوسُفُ وَآخُوهُ بَنِيَامِنِ یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ ”قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ“ وہ روتیل، اور کہا گیا ہے کہ یہود اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ ”فَارْزَسَلُوا وَارْدَهُمْ“ اس کا نام مالک بن دعر تھا۔ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ وَهُوَ قُطَيْبٌ يَّاطِيفِيرٌ تھا۔ ”لَا مُرَأِيَةَ“ وہ عورت راعیل اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ ”وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجَنَ فَتَيَانِ“ وہ دونوں مجلست اور بنوہ تھے اور بنوہ ہی ساتھی تھا، اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے شرم اور سربم۔ ”الَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ“ وہ ساتی (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّكَ وَهُوَ آقَابُ دِشَاهِ رِيَانِ بن الولید تھا۔ ”بَاخَ لَكُمُ“ وہ بھائی بنیامین تھا اور اُسی کا ذکر سورۃ میں مکر آیا ہے۔ ”فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ“ برادران یوسف علیہ السلام نے یوسف کو مراد لیا تھا۔ ”قَالَ كَبِيرُهُمْ“ وہ شمعون تھا اور کہا گیا ہے کہ روتیل اوئی إِلَيْهِ أَبَوِيَّةُ۔ وہ دونوں ان کے یوسف کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھی اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَغِنْدَهُ عَلِمَ الْكِتَابُ وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بن سلام تھا اور کہا گیا ہے کہ جبرائیل اُسکُنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔ وَلَوْلِئِذِي اِبْرَاهِيمَ علیہ السلام کے باپ کا نام تارح تھا اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یازریان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام مثنیٰ تھا اور کہا گیا ہے کہ نوحا، اور کہا گیا ہے کہ لیوٹا نام تھا۔ اِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ سَعِيدِ بن جبر نے کہا ہے کہ وہ تسمخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرہ، عاص بن وائل، ابو زمعہ حارث بن قیس اور اسود بن عبد یغوث۔ رَحْلَيْنِ اَحَدُهُمَا اَبْنُ الْعِيسَى تھا۔ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ عثمان بن عفان ؓ مراد ہیں اور کَالِئِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا رِيْطُ بنت سعید بن زید بن مناة بن قسیم۔ اِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ مِّثْلُكَ نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا اور اس کا نام مقیس تھا اور کہا گیا ہے کہ انہوں نے رسول ؐ کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی ؓ مراد لیا تھا۔

اصْحَابَ الْكُهْفِ : تملیخ اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ قَاوُوا اِلَى الْكُهْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تَكْسَلُمْنَا، جس نے کہا تھا کہ كُمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش، براثش، ایونس، اور بطانس اور شلططیوس۔ فَبَاغْتُوا اَحَدَكُمْ بِوَرَقٍ تَمْلِيْخٌ نے کہا تھا ”مَنْ اَنْفَلْنَا قَلْبَهُ“ وہ شخص عیینہ بن حصن تھا۔ ”وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا رَّحْلَيْنِ“ وہ دونوں آدمی تملیخ (اور وہی بہترین شخص تھا) اور فطروس تھے اور ان ہی دونوں اشخاص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ ”قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ“ یوشع بن نون تھے اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی یثربی تھا۔ ”فَوَجَدَا عَبْدًا“ وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے ”لَقِيََا غُلَامًا“ اُس لڑکے کا نام جیسور جیم کے ساتھ تھا اور کہا گیا ہے کہ حرف حاک کے ساتھ (یعنی جیسو) تھا۔ ”وَرَأَوْهُمُ الْمَلِكُ“ وہ بادشاہ ہدو بن ہدو تھا۔ ”وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ“ باپ کا نام کازیر اور ماں کا سہویٰ تھا۔ ”لَغُلَامٍ مِّنْ يَّمَنِيْنِ“ اُن دونوں کے نام اصرام اور صرم تھے۔ ”فَتَنَادَاهُمِنْ تَحْتِهَا“ کہا گیا ہے کہ پکارنے والے یسعی تھے اور ایک قول ہے کہ منادی جبرائیل تھے۔ ”وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ“ وہ ابی بن خلف اور بقول بعض امیہ بن خلف، اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ ”اَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ“ عاص بن وائل ہے۔

”وَقَتَلَتْ مِنْهُمْ نَفْسًا“ وہ قتل کی شخص تھا جس کا نام فاقون تھا۔ ”السَّامِرِيُّ“ اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ ”مِنْ أَمْرِ الرَّسُولِ“ وہ جبرائیل تھے وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ نَصْرَ بْنَ الْحَارِثِ کاذب ہے۔ ”هَذَانِ خَصْمَانِ“ شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ، عبیدہ بن الحارث، علی بن ابی طالب، عتبہ، شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ“ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن انیس کے بارے میں نازل ہوئی۔ الَّذِينَ هُمْ بِالْأَفْكَ وَهُوَ بِالْأَفْكَ وہ لوگ حسان بن ثابتؓ، مطمح بن اثاثہ، حمزہ بنت جحش اور عبداللہ بن ابی تھے۔ ”وَيَوْمَ يَعِصُ الظَّالِمُ“ ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ أَتَجِدْ فَلَانَا خَلِيلًا وہ امیہ بن خلف، اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ ”وَكَانَ الْكَافِرُ“ شععی نے کہا ہے کہ وہ ابو جہل ہے۔

إِمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ : اُس کا نام لقیس بنت ثراحیل تھا۔ ”فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانُ“ آنے والے کا نام منذر تھا۔ ”قَالَ عِفْرِيتُ بَيْنَ الْجَنِّ“ اس کا نام تھا کوزن۔ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میرنشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا، اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا، اور کہا گیا ہے کہ مَلِیْحَا اور ایک قول ہے کہ نَخْ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا خبہ ابوالقیلہ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضر تھے۔ ”بِسَعَةِ رَهْطٍ“ وہ لوگ رُغْمِ، رُعِم، ہرمی، ہریم، داب، صواب، رُأب، مطمح اور قداب بن سالف (ناقد صالح کی کوئیں کٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهُ الْفِرْعَوْنُ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طاووس تھا۔ ”إِمْرَأَةُ فِرْعَوْنَ“ آسیہ بنت مزاحم۔ ”أُمُّ مُوسَى“ یوحنا بنت یصہر بن لاوی، اور کہا گیا ہے کہ یادو خا اور کہا گیا ہے کہ ایاز خت نام تھا۔ ”وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ“ اُس بہن کا نام مریم اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ ”هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ“ سامری۔ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ اس کا نام فاقون تھا۔ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ یَسْغَى وہ آل فرعون کا موسیٰ شخص تھا جس کا نام شمعان تھا اور کہا گیا ہے کہ شمعون اور بقول بعض جبر اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حزقیل نام تھا۔ اور اِمْرَأَتَيْنِ تَتَذَوَّانِ ان دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفور یا تھا اور صفود یا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا اُن دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے یثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادر زادہ تھے۔ اِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ لِقْمَانُ کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحده کے ساتھ) دراں، انعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلَكَ الْمَوْتِ زبان زد خلافت ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے اور اسی بات کی روایت ابوالشیخ بن حیان نے وہب سے کی ہے۔ اَقَمْنِ كَمَا مَوْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسْتَقَاسَ آیت کا نزول علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارے میں ہوا۔ وَیَسْتَأْذِنُ فَرِیقٌ مِنْهُمْ النَّبِیَّ السَّامِرِیَّ کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارث میں سے تھے ابو عرابہ بن اوس اور اوس بن قنیل۔ قَنِیْلٌ فُلٌ لَازِلٌ وَاجِدٌ مکرمرہ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہؐ کی نو بیبیاں موجود تھیں، عائشہ، حفصہ، ام حبیبہ، سودہ، ام سلمہ، صفیہ، میمونہ، زینب بنت جحش اور جویریہ رضی اللہ عنہن۔ اور حضور کی بیٹیاں فاطمہ، زینب، رقیہ، اور ام کلثوم رضی اللہ عنہن تھیں۔ اَهْلُ الْبَيْتِ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علیؓ، فاطمہ رضی اللہ عنہا حسنؓ اور حسینؓ ہیں۔

لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ : وہ زید بن حارثہؓ تھے۔ اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ ”وَرَسَلْنَا إِلَيْهِمُ الْكُتُبَ“ وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے اور تیسرا شخص تھا یونس اور کہا گیا ہے کہ تینوں شخص صادق، صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَاءَ رَجُلٌ وہ حبیب نجار تھا۔ اَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ وہ عاص بن وائل ہے اور کہا گیا ہے کہ ابی ابن خلف، اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشِّرْهُ نَاهُ بَغْلَامٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَأُ الْخَصْمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے کہا گیا ہے کہ وہ جبرائیل اور میکائیل تھے۔ حَسَنًا وہ شیطان ہے کہ اُس کو اسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام مضر، اور ایک قول کے اعتبار سے حقیق نام ہے۔ مَسْنَبُ الشَّيْطَانِ نوف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مس کیا تھا اُس کو مسوط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ محمدؐ اور کہا گیا ہے کہ جبرائیل، وَصَدَّقَ بِهِ مُحَمَّدٌؐ، اور کہا گیا ہے کہ ابوبکرؓ، الَّذِينَ أَضَلُّنَا ابليس اور قابیل۔ رَجُلٌ مِنَ الْفَرِثَيْنِ عَظِيمُ اس سے ولید بن المغیرہ شہر مکہ سے اور مسعود بن عمرو اشقی کو مراد لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ عروہ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔

”وَلَمَّا ضَرَبَ بَنُو مُرَيْمَةَ مَثَلًا“ اس مثل کا مارنے والا عبد اللہ بن الزبیری تھا۔ طَعَامُ الْآيَتِيمِ امین جبین نے کہا ہے کہ وہ ابو جہل ہے و شَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ مِّنْ بَنِي إِسْرَافِيلَ وہ شخص عبد اللہ بن سلام تھا۔ اُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارے میں یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ ہیں۔ يُنَادِ الْمُنَادِي وہ منادی اسرافیل ہیں۔ ضَيْفُ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ عثمان بن مخصن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبرائیل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام، اسرافیل علیہ السلام اور قائیل علیہ السلام تھے۔

وَبَشَرُوهُ بِغُلَامٍ : الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیل تھے۔ شَيْدُ الْقَوَى جبرائیلُ الَّذِي تَوَلَّى وَهَامَّ بْنَ وَاكِلٍ اور کہا گیا کہ وہ ولید بن المغیرہ ہے۔ يَدْعُ النَّاسَ و اسرافیل ہوں گے۔ قَوْلُ اللَّهِ نَحْنُ ذُنُوبُكَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِي زَوْجِهَا اس کا شوہر اس بن الصامت تھا۔ لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ وہ آپ کی کنیز ماریہ رضی اللہ عنہا تھی۔ اسَرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاحِهِ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَاتٌ بِهٖ انہوں نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَنَبَّأَ وَإِنْ تَطَّاهَرَا وہ دونوں پیامیاں عائشہ رضی اللہ عنہا اور حفصہ رضی اللہ عنہا تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وہ دونوں ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ امْرَأَةُ نُوحٍ والعہ و امْرَأَةُ لُوطٍ والہد اور کہا گیا ہے کہ ولعلہ تھا۔ وَلَا تَطْعُمْ نَحْلَ حَلَّافٍ یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارے میں نازل ہوئی اور کہا گیا ہے کہ اخضر بن شریق کے بارے میں، اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرہ کے حق میں اتری تھی۔ سَأَلَ سَائِلٌ وَهَضَرَ بْنِ الْحَارِثِ تھا۔ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلَوْ لَدَىٰ اَنْ کے باپ کا نام لکھ بن متوخل، اور اُن کی ماں کا نام شحابت النوش تھا۔ سَفِيهُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ وہ انسان آدم ہیں۔ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ مِنَ الْأَعْمَى وہ عبد اللہ بن ام مکتوم ہے۔ أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى وہ امیہ بن خلف ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ عقبہ بن ربیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُولٍ كَرِهَ کہا گیا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام اور ایک قول ہے کہ محمد ﷺ ہیں۔ فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ..... الایات یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ وَوَالِدٍ وہ آدم ہیں۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ وہ صالح علیہ السلام تھے۔ الْأَشْقَى امیہ بن خلف ہے۔ الْأَتَقَى ابوبکر الصدیق ہیں۔ الَّذِي يَهْلِي عَيْنَا وہ منع کرنے والا ابو جہل تھا اور عبد ربیع رضی اللہ عنہ ہیں۔ اِنْ شَاءَ نَفْكَ وہ عاص بن وائل تھا اور کہا گیا ہے کہ ابو جہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی اُم جلیل العوراء (کافی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم : ان جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ اُن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں، اور اُس کی مثالیں ذیل میں درج ہیں۔ قولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ اِنْ لَوْگُوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرمہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اِسْ كَرُوهُ میں سے رفاعہ بن قیس قرم بن عمرو وکعب بن اشرف، رافع بن حرمہ، حجاج بن عمرو، اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا اُنْ میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ مِنْجمله ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبلؓ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَیَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ان لوگوں میں سے ایک شیخص عمرو بن الجموح کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ مِنْجمله اُن کے فقط عمرؓ، معاذؓ اور حمزہؓ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَیَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتٰی اُن میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَیَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ اِنْجمله ثابت بن الدحاح، عباد بن بشر، اور اسید بن الحضر (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیْنَ اٰتُوْا نَفْسًا مِّنَ الْکُفْبِ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ الْحَوَارِیُّوْنَ مِنْجمله ان کے فطرس (پطرس)، یعقوبس، حکنس، اندرائیس، فیلیس اور درنا یوط، یا سر جس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سر جس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَافِقَةُ مِّنْ اَهْلِ الْکُفْبِ اٰمِنُوْا وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ ازال جملہ عبداللہ بن صیف، عدی بن زید، اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ ”کَيْفَ يَهْدِي اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ اِيْمَانِهِمْ“ عکرمہ نے کہا ہے ”یَا ایت

بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ ازانجملہ ابو عامر الراہب، حارث بن سويد بن الصامیہ، اور دوح بن الاسلت ہیں اور ابن عسکر نے ایک شخص طعیمہ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے ”يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ“ اس بات کے کہنے والوں میں سے صرف عبد اللہ بن ابی کانام لیا گیا ہے۔

يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا ههنا : اس بات کے کہنے والوں میں عبد اللہ بن ابی اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا اس بات کا کہنے والا عبد اللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبد اللہ بن ابی اور اس کے ہمراہی لوگ تھے۔ الَّذِينَ اسْتَحَابُوا لِلَّهِ يَهْلِكُ سب ستر تھے ازانجملہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ، ابن عوف، عبد الرحمن ابن مسعود، عبد اللہ حنفیہ بن الیمان اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی نعیم بن مسعود الاشجعی کا نام معلوم ہوا ہے۔ لَئِنْ قُلُوا اِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنَاءُ اس بات کو فحش اور بقول بعض جی بن اخطبؓ ہو کر کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَأْتِيَتْكَ نَجَاشِي (شاہ جہش) کے بارے میں اور کہا گیا ہے کہ عبد اللہ بن سلام اور ان کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ابن اسحاق کہتا ہے ”آدم علیہ السلام کی صلیبی اولاد چالیس تھی اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے، ہر ایک لطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی اور آدم کے بیٹوں میں سے قاییل، ہابیل، آباد، شبنوانہ، صرائیس، مخور سند، بارق، شیت، عبث، لمیث، عبد الحارث، ود، سواع، یعوث، یعوق، اور نسر قلیہ کے اور ان کی بیٹیوں میں سے قلیہ، اشوف، جزوزہ، عزور اور لمہ امغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ اُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلٰلَةَ عِمرمہ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعہ بن زید بن التابوت کرم بن زین اسلمہ بن حبیب رافع بن ابی رافع بحری بن عمر اور جی بن اخطب کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوا اس کا نزول الجلاس بن الصامت معتب بن قشیر رافع ابن زید اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا اَيْدِيَكُمْ اَنْ لَوْگوں میں سے محض عبد الرحمن بن عوفؓ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ اِلٰى قَوْمِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویر اسلمی اور سراقہ بن مالک مدلیجی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور سراقہ مذکور بنی خزیمہ بن عامر ابن عبد مناف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُنَا اٰخَرِينَ اَمَدٍ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا کہ ازانجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔

اِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِيْ اَنْفُسِهِمْ : ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن امیہ بن خلف، حارث بن زمعة، اباقیس بن الولید بن مغیرہ، ابالعاصی بن منبہ بن الحجاج اور اباقیس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ ان لوگوں میں سے ابن عباس ان کی ماں اُم الفضل لبانہ بنت الحارث، عیاش بن ابی ریعہ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِينَ يَخْتَصِمُونَ اَنْفُسَهُمْ : بنی اُیترق۔ دثیر۔ بشر اور مبرشر۔ لَهْمَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ اَنْ يُضْلَوْكَ وہ لوگ اُسید بن عروہ اور اس کے اصحاب تھے۔ وَتَسْتَفْتُونَكَ فِی النِّسَاءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْأَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اِنْ عَسَكَرْنَا اُنْ لَوْگوں میں سے کعب بن اشرف اور فحش خاص کے نام لئے ہیں۔ لِكِنْ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبد اللہ بن سلام اور ان کے اصحاب ہیں۔ تَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفِيْكُمْ فِی الْكَلَّةِ منجملہ ان لوگوں کے جابر بن عبد اللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَا اٰمِنَیَ النَّبِیَّتِ الْحَرَامِ ان لوگوں میں سے حکم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا اٰجَلَ لَهُمْ ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی، زید بن مہمل طائی، عاصم بن عدی، سعد بن غنیمہ اور عویر بن ساعدة کے نام لئے گئے ہیں۔ اَفْهَمَ قَوْمٌ اَنْ يَسْطُوْا منجملہ ان کے کعب بن اشرف اور جی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تین، اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ ازانجملہ ادریس، ابراہیم، اشرف، نعیم، تمام اور درید کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَقَالُوا لَوْلَا اَنْزَلَ عَلَیْهِ مَلَكٌ ازانجملہ زمعة بن الاسود، نصر بن الحارث بن کلہ، ابی بن خلف اور عاص بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ : منجملہ ایسے لوگوں کے صہیب ﷺ بلالؓ، عمارؓ، خبابؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن مسعودؓ اور سلیمان الفارسیؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ قَالُوا مَا اتَّزَلَّ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ اس کے کہنے والوں میں سے فحاش اور مالک بن اصفؓ ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابو جہل اور ولید بن المغیرہؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ ان میں حسل بن قثیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاصؓ کا نام لیا گیا ہے۔ وَإِنَّ قَرِيضًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَايَهُمْ ان لوگوں میں سے ابو ایوب انصاریؓ کا اور جن لوگوں نے مکہ وہ نہیں مانا تھا ان میں سے مقدادؓ کا نام لیا گیا ہے۔ اِنْ تَسْتَفْتِحُوا ان لوگوں میں سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَهَٰؤُلَاءِ لَكَايَةُ لِّكَ اُن کے تھے کہ منجملہ اُن کے عتبہ اور شعیبہؓ، ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیانؓ، ابو جہلؓ، جبیر بن مطعمؓ، طعیمہ بن عدیؓ، حارث بن عامرؓ، نضر بن حارثؓ، زمعہ بن الاسودؓ، حکیم بن حزام اور امیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا ان لوگوں میں سے ابو جہلؓ، ابو نضر بن الحارثؓ کو نامزد کیا گیا ہے۔ اِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ میں سے عتبہ بن ربیعہؓ، قیس بن الولیدؓ، ابوقیس بن الفاکہؓ، حارث بن زعدہ اور عاصی بن معبہؓ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِّمَن فِيْ اَيْدِيكُمْ مِّنَ الْاَمْرِ سِوِیْ وَہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ عباسؓ، عقیلؓ، نوفل بن حارثؓ اور سہیل بن بیضاءؓ ہیں۔ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ اِنَّ اللّٰهَ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکمؓ، نعمان بن اونیؓ، محمد بن وجیہؓ، شاس بن قیسؓ اور مالک بن اصفؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ مِّنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ عَوْفٍ اور عاصم بن عدیؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِينَ لَا يَحْذَرُونَ اِلَّا جُهْدَهُمْ اَبُو عَقِيلٍ اور رفاعة بن سعدؓ۔ وَلَا عَلَى الَّذِينَ اِذَا مَا اتَّوَكَّلْنَا ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہؓ، عبداللہ بن مغفلؓ، المزنیؓ، عمرو المزنیؓ، عبید اللہ بن الارزقؓ، الانصاریؓ اور ابولیلیؓ الانصاریؓ کے نام لئے گئے ہیں۔

فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَّتَّطَهَّرُوا : ان میں سے عویم بن ساعدہؓ کا نام بیان ہوا ہے۔ اِلَّا مَن اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارے میں ہوا ہے از انجملہ عمار بن یاسرؓ اور عیاش بن ابی ربیعہؓ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا نَّاهُوا عَمَلَاتِ اُرَاسِ کے اصحاب تھے۔ وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْكَ اِبْنُ عَبَّاسٍ ؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سربراہ آوردہ لوگوں کے بارے میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابو جہلؓ اور امیہ بن خلفؓ ہیں۔ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَبُوْعَا اِبْنِ عَبَّاسٍ نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی امیہؓ کا نام لیا ہے۔ وَذُرِّيَّتَهُ اٰمِلِيْسِ کی اولاد میں سے شمرؓ، عمروؓ، زبیرؓ، مسوطؓ اور واسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوا اِنْ تَتَّبِعْ اٰمِلِيْسَ مَعَكَ ان میں سے حارث بن عامرؓ بن نوفلؓ نامزد ہوا ہے۔ اَحْبَبَ النَّاسُ اَنْ يَّتْرَكُوْا اِن میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا، از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسرؓ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيْلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرہؓ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْتَرِ لَهْوَ الْحَدِيثِ اِن میں سے نضر بن الحارثؓ کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضٰى نَحْبَهُ اِن لوگوں میں سے انس بن النضرؓ کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقُّ سَب سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیطؓ، ابو جہلؓ، عاص بن وائلؓ، اسود بن المطلبؓ اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔

وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرٰى رِجَالًا : کہنے والوں میں سے ابو جہلؓ کا نام لیا گیا ہے، اور رجال میں سے عمارؓ اور بلالؓ ؓ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زوبعہؓ، جسیؓ، مسیؓ، شامسرؓ، ماصرؓ، منشیؓ، ناشیؓ، اھبؓ، عمرو بن جابرؓ، سرقؓ اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِيْنَ يَتْلُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابسؓ، زبیرقان بن بدرؓ، عیینہ بن حصنؓ اور عمرو بن الاثمؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیلؓ کے بارے میں ہوا اور وہ شخص منافقین میں سے تھا۔ لَا يَنْهٰبُكُمُ اللّٰهُ

عَنِ الَّذِينَ لَمْ يَقَاتِلُواكُمْ اِسْ آیت کا نزول قبیلہ کے بارے میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کی ماں تھیں۔ اِذَا جَاءَ كُمْ الْمُؤْمِنَتُ مَجْمَلہ ان کے اُم کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ يَقُولُوا لَا تَنْفِقُوا اور يَقُولُوا لَنْ رَاجِعْنَا ان دونوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نازم ہوا ہے۔ وَبِحَسْبِ عَرْشِ رَبِّكَ حَالِطِينَ عرش میں سے اسرافیل، بلنار اور رؤفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخُذُوذِ ذروا اس، اور ذُرْعَةُ بْنُ اَسَدِ التَّمْرِ حِی اور اُس کے اصحاب۔ اَصْحَابُ الْفِيلِ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار اب رہتہ الاشتر اور رہنما ابورغال تھا۔ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ اس کا نزول ولید بن المغیرہ، عاص بن وائل، اسود بن المطلب اور امیہ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ اَلْفَقْتُ لَبِید بن الأعصم کی بیٹیاں تھیں۔

اور اب رہے وہ مبہمات جو کہ قوموں، حیوانات جگہوں اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

اکھترویں نوع (۷۱)

اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خاص تالیف کرنے سے مستغنی بنادیتی ہے۔

حضرت علیؓ کے حق میں نازل شدہ آیت

ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور، انبانا قیس بن الاعمش عن المنہال عن عبد بن عبد بن عبد اللہ نے کہا ”علیؓ نے کہا ہے قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علیؓ سے سوال کیا گیا کہ ”پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟“ انہوں نے کہا قولہ تعالیٰ ”وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ“ میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

حضرت سعدؓ کی شان میں نازل شدہ آیات

اُسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الآداب میں سعد بن ابی وقاصؓ سے کی ہے کہ سعدؓ نے کہا میرے بارے میں چار آیتیں نازل ہوئیں :

(۱) يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ

(۲) وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا

(۳) حرمت شراب کی آیت اور

(۴) میراث کی آیت۔

حضرت رفاعہؓ کے حق میں نازل شدہ آیت

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعہ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ دس شخصوں کے حق میں اُتری تھی۔ کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جعد جنید بن سبع اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالیٰ لَوْ لَا رَجُلٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ہمارے بارے میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نافرود تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

بہتر دین نوع (۷۲) قرآن کے فضائل

فضائل قرآن کی بابت احادیث

ابوبکر ابن ابی شیبہ النسائی، ابو عبیدہ القاسم بن سلام، ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں اور اس بارے میں باعتبار اجمال (یعنی جملہ قرآن کے بارے میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے مگر ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارے میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزھر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو کہ موضوع نہیں تھیں اور اب میں اس نوع میں یہاں دو تفصیلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اول : وہ احادیث جو علی الجملہ قرآن کی فضیلت میں آئی ہیں

وہ حدیثیں جو کہ علی الجملہ قرآن کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علیؑ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے ”عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ پھر اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موبود امور) کا حکم ہے۔“ اور فصل (قول فصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں جو شخص جہار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا، اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کو گمراہ بنا دے گا۔ قرآن ہی خدا تعالیٰ کی استوار رسی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لاسکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتبس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے، اور وہ باوجود بکثرت ادھر سے ادھر پھیرے جانے کے پرانا اور زرد نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے، اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اُس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمیں اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے۔“ احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو مسلمان لیتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔“

حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے ”جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی، صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جد کرے اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔“

بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے۔“

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ”تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ بھی ڈرنہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے نیلہ پر ایستادہ ہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض اللہ کے واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث۔“

ابویعلیٰ اور طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قرآن میں ایسی تو انگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تو انگری ہے۔“

احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔“ ابوعبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی، اور نہ اُس کو اُن اسماء سے دور کرے گی جنہوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے ”میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا، اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔“ کیونکہ کو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمۃ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی اور یہی سہل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوٹی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا۔“

ابوعبید نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شافعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاجِلٌ مُصَدَّقٌ ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا۔ اور طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے ”قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔“

نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں۔“ مسلم وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟“ ہم لوگوں نے عرض کیا ”بے شک“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں۔“

مسلم نے جابر بن عبد اللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے۔“

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کو خدا کے لئے پڑھا وہ صدیقین، شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں۔“

طبرانی نے الاوسط میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا۔“

ابوداؤد، احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے۔“

ترمذی ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اُسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارے میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو۔“

طبرانی نے ابو امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی۔“ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے، بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دوا جریں۔“ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خدا تعالیٰ اُس کی دُعا قبول کرے گا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دُعا کا اثر ظاہر کر دے اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے۔“

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پانگیزہ اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ نہیں، اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ، اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔“

شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ”تم میں سے اچھا (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔“ بیہقی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ ”اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسے کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر۔“

ترمذی اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر کی حدیث روایت کی ہے کہ ”بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔“ طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا۔“

ابن ابی شیبہ نے ابی شریح خزامی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا سر خدا تعالیٰ کے دست قدرت میں ہے اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں، اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہو گے۔“ اور دیلمی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایہ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔“

حاکم نے ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قیامت کے دن صاحب قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا، یا رب اس کو لباس آراستہ پہنا دے، چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یا رب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا، اور خدائے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے گا کہ ایک ورق پڑھ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔ اور اسی راوی نے عبد اللہ بن عمر ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو، اور اس سے مراد قرآن“ ہے۔

فصل دوم :

اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کی بارے میں وارد ہوئی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ کے فضائل

سورۃ الفاتحہ کی فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں، ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں اُم القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع الشانی ہے۔

احمد وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَفْضَلُ الْقُرْآنِ“ ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ ہے۔ اور عبد اللہ نے اپنی مسند میں ابن عباس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”فاتحہ الکتاب قرآن کے دو مثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔

سورۃ البقرہ اور آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں : ابو عبید نے انس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعود، ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النّوّاس بن سمعان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور اُن کے اہل قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران اُن کے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دوسیاہ رنگ کی بدلیاں، یا غیاہیں، یا دوسا۔ یہ ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت، اور کامل لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں یا دو غیاہیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک نام ہوا کرتا ہے اور قرآن کا نام سورۃ البقرہ ہے جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا اور۔ ابو عبید نے عمر بن خطاب ؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ

اور آل عمران کو پڑھے گا وہ قارئین کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوم بن مکیول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آل عمران پڑھے گا غفرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں۔ مسلم نے ابی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر چیز کا ایک سنام (گنگوڑہ) ہوا کرتا ہے قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیات قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیۃ الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامہ رضی اللہ عنہ نے اس طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیۃ الکرسی کو پڑھا کرے اُس کو دخول جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیۃ الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے (یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے)۔

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں : جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

فمن حدیث کے آئمہ ستہ (چھ کے چھ اماموں) نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھے پس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی، اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو اُن ہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اُس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث۔ بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اُس کے حق میں تمام رات قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔

سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں۔ دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نوابجہ میں سے ہے۔

سبع الطّوَال : یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سبع الطّوَال کو حاصل کیا وہی خبر (زبردست عالم) ہے۔

سورۃ ہود : طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ برآۃ، ہود، یاسین، الدخان اور عَمَّ یَتَسَاءَلُونَ کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء : کے اخیر حصہ کے بارے میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قوله تعالیٰ ”وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَکَلَّمَ بِمَنْ شَآءَ وَفِی الْمُلْکِ“ تا آخر سورۃ، یہ آیت العزۃ ہے

سورۃ الکہف : حاکم نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اُس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کوتاہاں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل سے دس آیتیں حفظ کر لی ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہو گیا۔ اور احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اوّل اور آخر کی قرأت کی تو یہ اُس کے سر سے تابہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے

یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور ہزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو ”قَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ... الْآيَةَ“ پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الْم السجدة : ابو عبیدہ نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدہ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ - لَا سَبِيلَ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تنزیل السجدة : تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یسین : ابو داؤد، نسائی اور ابن حبان وغیرہ نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالیٰ سے ثواب اور دارِ آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کرے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور دارمی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یسین ہے۔ جو شخص یسین کو پڑھے خدا تعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا۔ دارمی اور طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص رضائے الہی کی طلب میں رات کے وقت یسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص ہر رات کو یسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔“

حوامیم کے بارے میں وارد شدہ حدیثیں : ابو عبیدہ نے موقوفاً ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ”ہر ایک شے کا ایک لب لباب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لب لباب حوامیم ہیں۔“ اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباچہ ہیں۔“ (یعنی دینا یہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)۔

سورۃ الدخان : ترمذی وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔

مفصل کی فضیلت

مفصل کے بارے میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟ دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لب لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لب لباب مفصل ہے۔

سورۃ الرحمن : بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمن ہے۔“

سورۃ المسبحات : احمد، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسجات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں سے اچھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے ”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“۔ اور ابن السنی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دُعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مر گیا تو شہید مرے گا اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھے لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کر دی ہے۔

سورة تبارك : فن حدیث کے آثار ابوہریرہؓ نے ابوہریرہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجملہ قرآن کے اکتیس آیتوں کی سورة ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ ”تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”یہ ہی سورة مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے“۔ اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں ”تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو ”تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ پڑھ لی خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورة الاعلى : ابو عبیدہ نے ابی تمیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”میں مسحات میں سے افضل سورة کا نام بھول گیا ہوں“۔ ابی بن کعبؓ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”بے شک“ یعنی یہ ہی ہے۔ سورة القيامة : ابو نعیم نے الصحابہ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”بے شک اللہ پاک ”لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو۔ قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں ملین بناؤں گا، اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔“

سورة الزلزلة : ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے سورة اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی۔“

سورة العاديات : ابو عبیدہ نے مرسل حدیث سے روایت کی ہے اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العاديات نصف قرآن کی معادل ہے۔

سورة الهاشم : حاکم نے عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا؟ صحابہؓ نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا ”کیا تم میں سے کوئی ”اَلْهَاتُكُمُ التَّكْوِيْنُ“ پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟“۔

سورة الكافرون : ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ قرآن کا ربع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابو عبیدہ نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ ربع قرآن کا معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ کو پڑھ اور پھر اُس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”کیا میں تم کو کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ پڑھا کرو۔“

سورة النصر : ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ربع قرآن ہے۔

سورة الاخلاص : مسلم وغیرہ نے ابوہریرہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ ثلث قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہؓ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے، طبرانی نے اوسط میں عبد اللہ ابن الشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشا قبر سے امن پائے گا، اور قیامت کے دن فرشتے اُس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزاردیں گے، اور جنت میں پہنچا دیں گے۔ ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے ہر روز دو سو بار ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو

(یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا)۔ اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کا ارادہ سے داہنے پہلو پر لیٹ کر ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو ایک سو مرتبہ پڑھا، قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کریں گا ”کہ اے میرے بندے تو اپنی داہنی جانب سے جنت میں داخل ہو“۔ طبرانی نے ابن الدیلمی رحمہ اللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا“۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قصر، اور جس نے تیس مرتبہ اُس کی قراءت کی اُس کے واسطے تین قصر جنت میں بنادیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرے بھی تو اُس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص ہوتا ہے۔

المعوذتان : احمد نے عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم دیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا ”کیا میں تجھ کو اس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا ”بے شک“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور ابوداؤد اور ترمذی نے عبد اللہ بن حبیب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی ابن السنی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک برائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا“۔ اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل : الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث کا ذکر

لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کر کے فضائل قرآن کے بارے میں آئی ہے، وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروری کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمۃ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا ہے تجھ کو عکرمۃ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارے میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟“ تو ابی عصمۃ نے جواب دیا ”میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر غلط ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے۔“

اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے میسرۃ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟“ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی رغبت دلاتا ہوں۔“ اور ہم نے مولیٰ بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط

میں ایک شخص ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے میں اُس کے پاس ولسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے کہا ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے ملا اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقام عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا، اس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ”کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تاکہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں۔“ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور اُن تمام اہل تفاسیر نے اس بارے میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیر میں درج کر دیا ہے۔

تہتر ویں نوع (۷۳)

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے افضل ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں؟ امام ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلام الہی ہے اور اس لئے تاکہ تفصیل کا ماننا مفصل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ ”یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفصیل خطا ہے، اور اسی واسطے امام مالک نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اسی کی بار بار قراءت مکر وہ مانی ہے۔“

سورۃ فاتحہ اُم القرآن اور اعظم سورت ہے

ابن حبان نے کہا ہے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں، بے شک حق سبحانہ و تعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی اُمت (محمدیہ ﷺ) کو اس کے سواء دوسری اُمتوں پر مرحمت کی ہے اور اُس نے اس اُمت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری اُمتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہ ہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول رسول ﷺ اَعْظَمُ سُورَةٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ دوسرے بعض حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

قرطبی اور امام غزالی کی رائے

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفصیل کی سمت گئے ہیں، ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواهر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تم نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الہی ہے اور یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیۃ الکرسی اور آیۃ المائدینات، اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تبت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل و خوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول ﷺ کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور انہوں نے ہی فرمایا ہے ”یٰٰمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ قَلْبًا هُوَ فَاتِحٌ الْكِتَابِ الْقُرْآنَ فِي سُوْرَتٍ مِنْ سَبْعٍ مِنْ بَرْكَاتٍ كُلُّهَا“ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے، اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے فضائل کے ساتھ خاص گردانے اور اُن کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں اُن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

ابن عبد السلام کی رائے

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارے میں باوجود اس کے کہ تفصیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبد السلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارے میں فرمایا پس قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بِه نسبت تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ کے افضل کلام ہے۔

الجوبنی کی رائے

الجوبنی کا قول ہے کہ کلام الہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے بلیغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے بلیغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قول قائل ”هَذَا الْكَلَامُ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا“ کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا احسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا، زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بدو عا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں، بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بدو عا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بدو عا نے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائی جاسکے گی۔ اس نے عالم آدمی جس وقت بدو عا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو دیکھا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔

تفصیل کے مختلف پہلو

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارے میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں، کوئی کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالات نفس، خشیت نفس اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ كُفُّهُ الْاِلَهَ وَاحِدٌ“ آیہ الکرسی، سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص، جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہذا تفصیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور اُن کی کثرت پر منحصر ہے۔ حلیمی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو نبی ہی نے نقل کیا ہے کہ تفصیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو، اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر، نہی، وعدہ اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان آیتوں سے محض امر، نہی، انداز اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو ان امور سے استغناء حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ اس لئے جو چیز کہ اُن پر بہت زائد عائد ہونے والی اور اُن کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہر حال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے خبرات (جن امور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عا جل

فائدہ بھی ملتا ہے، اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت رد کرتا ہے۔ مثلاً آیہ الکسری کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے تجھیل توڑنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھر ان کی تلاوت سے عبادت الہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہر حال آیات حکم کی نفس تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن، توراۃ، انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے، اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ بہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث ﷺ کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں، اور اُن کی حجتیں ان کتابوں کے سوا دوسرے امور تھے۔ اور یہ قول بھی اُوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورۃ سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے کہ اس کے باسواء سورتوں کے دو چند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورت کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سواء دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح

ابن التین نے کہا ہے بخاریؒ کی حدیث میں آیا ہے کہ ”میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے کہا ہے کہ وہ سورۃ تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام اُم القرآن رکھا گیا۔“

حسن بصری نے کہا ہے ”بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا، اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کا بیان زحشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثناء، تعبد، نبی، وعدہ اور وعید ان سب امور پر مشتمل ہے، اور قرآن کی آیتیں ان امور میں کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں۔“

امام رازی کی توضیح

ابام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ”تمام قرآن سے صرف چار امور کی تقریر (قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الہیات۔ (۲) معاد۔ (۳) نبوت اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہذا قول تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ الہیات پر دلالت کرتا ہے، قول تعالیٰ ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ معاد پر دلالت ہے۔ قول تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ نبی کی تقریر اور اس بات کے ثابت کرنے پر

دالالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ تا آخر سورۃ، قضا الہی کے اثبات اور نبوتوں پر دالالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔ لہذا اس کا نام اُم القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی کی توضیح

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکمتوں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے۔ اور طبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناسبت ہیں۔

از انجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت لے ہے اور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ ”أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ سے یہی مراد ہے۔ اور معادل کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ ”فَسَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فروعات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں، چنانچہ قولہ تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعے سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربار خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم مقصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی توارخ کے ساتھ نیکوکاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے ”قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد ہمہ ہیں، اور تین مقصد متمم۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں، ایک عوالیہ کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراط مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کر دی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہ حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف مَالِکِ یَوْمَ الدِّین سے اشارہ ہوا ہے، اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی متمم) یہ ہیں :

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت، اور اس کی طرف ”الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ سے اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

اور یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دوثلث قرآن کے معادل ہونے کے وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کر دی ہے کہ قرآن عظیم کی دلائل بالمطابقت ہوا کرتی ہے۔ یا بالضمن یا بالالتزام بغیر مطابقت کے، اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والالتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے، لہذا یہ دونوں دلائل مجملہ تین دلائلوں کے دوثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دوثلث قرآن کے مطابق ہوگی۔ اس بات کو زکری نے شرح المتنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصر الدین بن الہلیق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں، (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور، (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دو ثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد فرمایا ”میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تافی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے مساوی ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے اور مثالیں دی گئی ہیں، اور حجۃ قائم کی گئیں ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔

ابن العربی نے اِس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ”میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امر، ایک ہزار نبی، ایک ہزار حکم، اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اُس کی عظیم الشان فقرہ کی وجہ سے ابن عمر ؓ نے آٹھ سال تک کی مدت اُسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالکؒ نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے۔

آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ، امام ابن عربی کا بیان

ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ ”آیۃ الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اُس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اُس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اُس کے مقضاء اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اُس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حروف میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضا پچاس حروف میں کیا ہے۔ لہذا قدرت اعجاز بہیں سے عیاں ہوگئی کہ جو معنی پچاس حروف میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہ معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وجدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر کی رائے

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مستکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں :

ظاہر : اللہ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ -

ضمیر : لَا تَأْخُذُهُ لَهٗ عِنْدَهُ بِأَذْنِهِ يَعْلَمُ عِلْمِهِ كُرْسِيَّةٌ - اور يُوَدُّهُ - اور حَفِظَهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ اور اگر تم اُن ضامرا کا بھی شمار کرو جن کا احتمال الْحَيُّ الْقَيُّومُ - الْعَلِيُّ اور الْعَظِيمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر الْحَيُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

سورۃ الفاتحہ اور آیۃ الکرسی سیدہ کیوں کہلاتی ہیں؟

غزالی نے کہا ہے ”آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال پر مشتمل ہے اور اُس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سیدہ اس متوجع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ کا قول ”اللہ“ ذات کی طرف اشارہ ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے اور اُس کے غیر اُسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمُ اُسی ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی آیتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ ”لَهُ مَسَافِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک، حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذات پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارے میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔

”يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ تَا قَوْلُهُ تَعَالَى نَشَاءُ“ صفت علم بعض معلومات کی تفصیل اور ایسے انفراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ ”وَبَسَّعَ كُرْسِيَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ ”وَلَا يُؤْذُهُ حِفْظُهُنَّ“ صفت قدرت اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ ”وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ“ اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے، کیونکہ آیت کریمہ ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ میں افعال ہیں اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہے۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور یکجا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ المائدہ کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو ان آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پُر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے، اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔ انتہی کلام الغزالی۔

پھر انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۃ الفاتحہ کے بارے میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدہ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی کثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی، اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سُود (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بنے کا متفضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہذا اس کو سید (سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔

سورۃ یٰسین قرآن کا قلب کیوں ہے؟

پھر اُن ہی نے اس حدیث کے بارے میں کہ ”یسین“ قرآن کا قلب ہے۔ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحت وحشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے، اور یہ بات اس سورۃ میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور کئی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت، رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرض یہ کہ یسین میں اعمال قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اُس کا نام قلب قرآن رکھا اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اُس کے پڑھنے کا حکم دیا، کیونکہ اُس وقت زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اُس کے مساوی سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اُس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے۔

سورۃ اخلاص کو ثلث قرآن قرار دینے کی وجہ میں علماء کرام کا اختلاف

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی معادل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ”گویا رسول اللہ ﷺ نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے“۔ اور اسی اعتبار پر اُس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بعد پایا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔

دوسرا قول ہے کہ ”اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص، شرائع اور صفات پر ہے اور سورۃ اخلاص از سر تا پا صفات باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔“

امام غزالی کی رائے

امام غزالی نے جو اہل القرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں، توحید کی معرفت، صراط المستقیم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ اخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ”قرآن خدا تعالیٰ کے وجود، اس کی وحدانیت اور اُس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اُس کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں یا فعل کی صفتیں اور یا حکم کی صفتیں۔ غرض یہ کہ یہ تین امور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔“

الجوبنی کہتا ہے ”قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اُس کے رسول کی صداقت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حساب اعمال دینا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی ﷺ سچے ہیں، اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے، پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔“

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ”قرآن کی دو قسمیں ہیں : (۱) خبر (۲) انشاء۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو، اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ٹکٹ ہوئے اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے، لہذا وہ اس اعتبار سے ایک ٹکٹ قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ثلاث قرآن کے معادل ہوتی ہے اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے۔ اور سورۃ زلزہ، النصر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ ہی نے فرمایا ہے کہ ”جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاوضہ میں دس نیکیاں ملیں گی۔“ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارے میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہو سکتا کہ اُس کے قاری کو ثلاث قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ”میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے قول ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تَعَدِلُ ثَلَاثُ الْفُرَّانِ“ کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھے اس بارے میں کچھ نہیں بتایا۔“ اور مجھ سے اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگ اس کی قراءت زیادہ کریں اور اُن کو اُس کی تعلیم پر براہیجنتہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اُتر سکتی جب کہ کوئی اس سورت کو دوسرے مرتبہ پڑھے۔

عبد البر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا تین حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے، لہذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔

سورۃ الزلزہ کو نصف قرآن مجید کہنے کی وجہ

اور اس حدیث کے بارے میں جو کہ سورۃ الزلزہ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالاً ہے، اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعہ کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔

سورۃ الزلزہ کو ربع قرآن قرار دینے کی وجہ

اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزہ کو ربع قرآن کے نام سے کیوں منسوب کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔

- (۱) ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے،
- (۲) دوسرے میرے نسبت یہ اقرار کرنے کہ خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔
- (۳) تیسرے موت پر ایمان لائے
- (۴) اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان لائے۔

پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے، اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے۔

سورۃ اَلْہٰکُمُ التَّکْوِیْنُ کو ایک ہزار آیتوں کے برابر قرار دینے کی وجہ

اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہام کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو اسی تین کسرے زائدہ ہے۔ لہذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ، اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر سورۃ مشتمل ہے۔ لہذا یہ سورۃ مقاصد قرآن کے چھ حصے پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ اَفْخَمُ اَجَلُ اور بھاری بھرکم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدس قرآن کہہ دیا جائے۔

سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ اخلاص کے ثلث قرآن ہونے کی توجیہ

اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کہا جاتا ہے)۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلوخ کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلوخ کی ہے۔ لہذا ان دونوں تصریحوں اور تلوخیوں کے رہنوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ اتنی کلامہ

تذنیب : تمام علوم ”بسم اللہ“ کی ”ب“ میں جمع ہونے کی توجیہ

بہت سے عالموں نے حدیث ”اِنَّ اللّٰهَ جَمَعَ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعَةِ وَعِلْمُهَا فِی الْقُرْآنِ وَعِلْمُہُ فِی الْفَاتِحَةِ“ کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ ”اور فاتحۃ الکتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے“۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واسطہ ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرف با بالصاق کے معنی میں آیا ہے، اس لئے یہ بندہ کو جناب رب العزت سے ملحق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمال مقصود ہے، اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

چوتھریں (۷۴)

مفردات قرآن

قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی رائے

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شععی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمر ابن الخطابؓ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود تھے۔ عمرؓ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن کو گوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا ”اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِيقِ نُرِيدُ الْبَيْتَ الْعَتِيقَ“ (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمرؓ نے یہ جواب سن کر فرمایا کہ ”بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے، انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے آواز بلند دریافت کرے کہ کون سا قرآن عظیم تر ہے؟“ عبداللہ بن مسعودؓ نے اس سوال کے جواب میں کہا ”اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ“۔ عمرؓ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ کون سا قرآن اکمل ہے؟“ ابن مسعودؓ نے کہا ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ“۔ عمرؓ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ کون قرآن الجمع (جامع تر ہے)؟“ ابن مسعودؓ نے کہا ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“۔ عمرؓ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ کون سا قرآن احزن لے ہے؟“ جواب ملا۔ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَئِهِ“ پھر عمرؓ نے کہا ان سے پوچھو کہ ”أَرْجَىٰ“۔ قرآن کون سا ہے؟“ ابن مسعودؓ نے کہا ”قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ“۔ یہ جوابات سن کر عمرؓ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ ”کیا تم لوگوں میں ابن مسعودؓ موجود ہیں؟“ انہوں نے کہا ”ہاں“۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعودؓ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ اور اکمل آیت قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ..... الآية“ ہے۔

حاکم نے ابن مسعودؓ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں خیر اور شردوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ ہے۔

طبرانی نے اُن ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے ”قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ..... الآية“، اور یہ آیت سورۃ الغفر لے میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تقویٰ کرنے والی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء لے القصصی میں ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ..... الآية“۔

ابوزرہ روای نے فضائل القرآن میں ابن عمرؓ کے طریق سے بواسطہ ابن عمرؓ کے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ”میں نے رسول اللہؐ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ”قرآن میں سب سے بڑی آیت ”اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ“۔ اعدل آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“۔ احواف آیت ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“۔ اور ارجی (بہت بڑی اُمید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ ”قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ..... الآية“ ہے۔

قرآن میں ارجی آیت کی بابت پندرہ اقوال

اس بارے میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں : از انجملہ

ایک قول : یہ ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا الآية“ ہے۔

دوسرا قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ تُؤْمِنُوا“ قَالَ بَلَىٰ ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے، اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہما اور ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟“ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ الآية“ یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا خدا تعالیٰ کا قول ہے ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْزُقْنِي كَيْفَ تُذَكِّرُ الْغَافِلِينَ“ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنُوا قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي“ (یہ آیت کیسی ہے؟) ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا ”ابراہیم علیہ السلام اپنے قول ”بلی“ کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی انہوں نے رضائے الہی کو تسلیم کر لیا تھا)“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا ”بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔“

تیسرا قول : وہ ہے جس کی روایت ابو نعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”اے اہل عراق کے جتھو تم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اُمید دلانے والی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا الآية“ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ“ اور وہی شفاعت ہے۔“

چوتھا قول : ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے اس نے کہا ”اہل دوزخ پر سخت ترین آیت ”فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا“ ہے۔ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے اُمید افزا آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ الآية“ ہے۔ اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ الآية“ ہے۔“

پانچواں قول : وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ”قرآن شریف میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَسْتَلِ وَلَوْ أَلْفُ مِائَةٍ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ“ تا قولہ تعالیٰ ”أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ ہے۔“

چھٹا قول : وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان البندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف میں اس اُمت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ ”وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا“ سے بڑھ کر اُمید افزا نہیں ہے۔“

ساتواں اور آٹھواں قول : یہ ہے کہ ابو جعفر نحاس نے قولہ تعالیٰ ”فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ“ کے بارے میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجی آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجی آیت قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلُمِهِمْ“ ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے کی نے بھی کی ہے اور اس نے ”علی احسانہم“ نہیں کہا ہے۔

نواں قول : یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”میں نے شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت اُمید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”يَتِمُّهَاذَا مَغْفِرَةٍ أَوْ مَسْكِينًاذَا مَغْفِرَةٍ“ اور اُس نے کہا کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مؤمن کے لئے بہت اُمید بندھانے والی ہو تو انہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا۔“

دسواں قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ“ ارجمی آیت ہے۔

گیارہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”هَلْ يُجَاوِزُ إِلَّا الْكُفُورَ“ ہے۔

بارہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى“ ہے۔ اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

تیرہواں قول : یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ“ ہے۔ ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور اخیر کا قول علیؑ سے بھی ثابت ہے، چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ“ ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”اے علی! میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلا پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے گا) اور جس خطا سے حق سبحانہ تعالیٰ نے دنیا میں درگزر رکھی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس پر پرش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول : یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ“ شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جیوں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے۔

پندرہواں قول : یہ ہے کہ وہ ارجمی آیت ایتۃ الدّٰینؑ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ انہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا متقاضی یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

سورة النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملتی کی جاسکتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے روبرو بنی اسرائیل اور اُن کی فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے انہیں عطا کی ہیں تو اُنہوں نے کہا ”بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازے کی چوٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے ”وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ..... الْآیَةُ“۔

- اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملتی ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبۃ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں، جس پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں)۔ اُن میں سے پہلی آیت :
- ”قَوْلُهُ تَعَالَى “يُرِيدُ اللَّهُ لِيُثَبِّتَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“۔
- دوسری آیت :
- ”وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ“۔
- تیسری آیت :
- ”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ“..... الآية۔
- چوتھی آیت :
- ”أَنْ تَحْتَبُوا كِتَابَ اللَّهِ مَنْتَهُوْنَ عَنْهُ“..... الآية۔
- پانچویں آیت :
- ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ“..... الآية۔
- چھٹی آیت :
- ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ“..... الآية۔
- ساتویں آیت :
- ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ“..... الآية۔
- آٹھویں آیت :
- ”وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ“..... الآية۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا ”ابن عباس سے کتاب اللہ کی آرجی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا“۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے، ابن ابی عمر العنقدی انبانا عبد الجلیل بن عطیہ عن محمد بن المستشر کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطاب ؓ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے۔ عمر ؓ نے پلٹ کر اُس شخص کو ذرہ مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتاؤ وہ کون سی آیت ہے؟ اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ“۔ پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کہ بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اُس کو اس کی جزا ملے گی۔ عمر ؓ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا“۔

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے ابورزہ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا“۔ ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں قولہ تعالیٰ ”لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ“ سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت تو بیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشَّحْتَ“..... الآية۔

مبارک ابن مبارک نے کتاب الزہد میں شحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ“..... الآية۔ کو پڑھ کر کہا، خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ پر کوئی آیت سدا ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ ”وَنُخَفِصْ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ“..... الآية۔ سے بڑھ کر سخت رہی ہو۔

ابن المنذر نے ابن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“۔ اور ابی حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ ”وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ ”سَنُقَرِّضُكُمْ آيَاتِنَا التَّقْلَانِ“ ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا ”نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ.....“ الایہ ہے۔ پس انہوں نے اس کی تاویل بھی ”أَهْلُ الْأَهْوَاءِ“ (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کتاب اللہ میں دو آیتیں کسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارے میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ ”مَائِحِدِلٌ فِي آيَةِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا“، ”وَالَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ“۔

سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے، کیونکہ اُس میں کمی، مدنی، حضری، سفری، لیلی، نہاری، حربی، سلمیٰ، ناخ اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک کی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلیٰ آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیتیں ہیں، نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناخ آیت قولہ تعالیٰ ”أَوْدِنَ اللَّيْلُ يَفْأَتُلُونَ.....“ الایہ اور منسوخ آیت ہے ”اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ.....“ الایہ۔ کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا.....“ الایہ بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”سَنُقَرِّضُكَ فَلَا تَمْسِي“ نے نسخ کیا ہے۔

قرآن پاک کی مشکل ترین آیت اور جامع احکام آیات

الکرمانی نے کہا ہے ”مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ.....“ الایہ حکم اور معنی اور اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ.....“ الایہ نے امر، نہی، اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔

قصہ یوسف علیہ السلام کو احسن القصص کہنے کی وجہ

اور الکرمانی کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول ”لَنُخَوِّضَنَّكَ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ“ میں قصہ یوسف بیان کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود، مالک اور مملوک، شاہد اور مشہود، عاشق اور معشوق، جس اور طلاق، جن اور خلاص، فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ امور کے یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ وہ بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابو عبید نے روئے کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ ”فَاصْذَعْ بِمَا تُؤْمَرُ“ سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

”ما“ نافیہ کی ہر سہ لغات کے جامع لفظ

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے مانافیہ کی تمام لغتوں کو یکجا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے مانافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے یعنی قولہ تعالیٰ ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ افعلول کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس رضی اللہ عنہما کی قراءت ”أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتَوُونَ صَلُورُهُمْ“ میں۔

مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر

بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوثر، اور لمبی سے لمبی آیت دین (قرض) کی آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالصُّخَىٰ اور وَالْفَجْر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ ”فَأَسْقَيْنَا كُمُوهُ“ ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروف معجم کو جمع کر لیا ہے اور وہ یہ ہیں ”ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنًا..... الْآيَةُ“ اور ”مُجَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ..... الْآيَةُ“ قرآن شریف میں حاک کے بعد حاک بلا کسی حاک جز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے :

(۱) عَقْدَةُ النِّكَاحِ حَتَّى -

(۲) لَا أُنَبِّئُكَ حَتَّىٰ اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں :

۱۔ مَنْ أَسْبَغَ كُفُّهُ - ۲۔ مَا سَلَكَ كُفُّهُ -

اور یوں ہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں ”وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا“ اور کوئی آیت بجز آیت دین کے ایسی نہیں جس میں تیس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز موارث کی دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واؤ ہوں۔ مگر وہ العصر پوری، اور نہ بجز الرحمن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

”غ“ سے شروع ہونے والی آیت

ابو عبد اللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا ہوں تو اُس وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کی دریافت کیا جس کے اوّل میں غین ہو۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں، ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّومُ اور غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ہیں۔

چار پے در پے سداآت آنے کے مقامات

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ ”نَسِيًا، رَبُّ السَّمَوَاتِ - فِي بَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ - قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ - اور وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ فِي آفَاقِهَا“ میں آئے ہیں۔

پچھتر ویں نوع (۷۵)

خواص قرآن

ان احادیث کا ذکر جن میں خواص قرآن کا ذکر ہے

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ از انجملہ تہمی اور حجۃ الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس بحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارے میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں اور یہاں میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے۔

قرآن میں شفاء قرآن پاک کا استعمال بطور دوا

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعود ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفا میں لازم لینا غسل (شہد) اور قرآن، اور اسی راوی نے حضرت علی ؓ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ”بہترین دوا قرآن ہے“۔ اور ابو عبیدہ نے طلحہ بن مطرف سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے“۔

دردِ حلق و سینہ کا علاج

بیہقی نے الشعب میں واطلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے فرمایا ”تو قرآن پڑھ“۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ”تو قرآن شریف پڑھ، اللہ پاک فرماتا ہے۔“

وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ

بیہقی وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں ان ہی عبد اللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحہ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سانپ کے کاٹے کا علاج

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”فاتحہ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے“۔ اور بخاری نے ان ہی ابی سعید خدری ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھو کری آئی اور اُس نے کہا ”قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑ نے پھونکنے والا بھی ہے؟“ یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جا کر مارگزیدہ کو اُم القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ ﷺ سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ”اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (مستر) ہے“

مختلف بیماریوں اور ان کے علاج کے لئے مخصوص آیات اور سورتیں

اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید ؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے گندہ دُہنی کی بیماری میں فاتحہ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا۔“ بزار نے اُس ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے ”جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحہ الکتاب اور ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سواء اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا۔“ مسلم نے ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا۔“

خلل دماغ یا آسیب کا علاج

عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں ابی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ”میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا اُس کا دُکھ کیا ہے؟ اعرابی نے کہا اس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اچھا اُس کو میرے پاس لے آ۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا، اور اُسے رسول اللہ ﷺ کے روبرو بٹھادیا، رسول اللہ ﷺ نے فاتحہ الکتاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں اَلْہِیْہِ دُہنوں آیتیں ”وَ اِلَہُکُمْ اِلَہٌ وَاحِدٌ“ اور آیۃ الکرسی، اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیت سورۃ آل عمران کی ”شَہَدَ اللہُ اَنَّهُ لَا اِلَہَ اِلَّا هُوَ“۔ ایک آیت سورۃ الاعراف کی ”اِنَّ رَبَّکُمْ اللہُ“، سورۃ المؤمنین کا آخر ”فَتَعَالٰی اللہُ الْمَلِکُ الْحَقُّ“، ایک آیت سورۃ الجن کی ”وَ اِنَّہُ تَعَالٰی جَدُّ رَبَّنَا“، دس آیتیں سورۃ الصفات کے اول کی، تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی، ”قُلْ هُوَ اللہُ أَحَدٌ“ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اُٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

شیطان کو بھگانے کے لئے آیت الکرسی پڑھنا

دارمی نے ابن مسعود ؓ سے موقوف روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں، آیۃ الکرسی اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آ سکے گا، اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کر و پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا در کھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے۔ الحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا ”یا رسول اللہ ﷺ!“ آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”آیۃ الکرسی پڑھ، پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد والے گھروں کی بھی۔“ دینوری نے الحبالہ میں حسن سے روایت کی ہے نبی ﷺ نے فرمایا ”بے شک جبرائیل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں۔“ اور کتاب الفردوس میں ابو قتادہ کی حدیث سے مروی ہے کہ ”جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا۔“

بھول کا علاج

دارمی نے مغیرہ بن سہب سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اول سے، آیۃ الکرسی اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورت کے آخر کی۔

اور دلیلی نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کو محبوب چیزوں میں سے ہیں، اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔

قرض ادا ہونے کی دعا

طبرانی نے معاذؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی ﷺ نے فرمایا کیا میں تجھ کو ایک ایسی دُعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر ”تَبْر“ کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کر دے گا“ **”قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ تَقُولُ تَعَالٰی بِغَیْرِ حِسَابٍ“**، ”رَحْمَنَ الدُّنْیَا وَرَحِیمُہَا تُعْطِی مَنْ تَشَاءُ مِنْہُمَا وَتُمْنَعُ مَنْ تَشَاءُ اُرْحِمْنِی رَحْمَۃً تَغْنِیْ بِہَا عَنْ رَحْمَۃِ مَنْ سِوَاکَ“۔

سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب

اور بیہقی نے کتاب الدعواتؓ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کر دے۔ ”اَفْعِیْزَ ذِیْنِ اللّٰہِ یَنْعُوْنَ وَلَہٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَکَرْہًا وَاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ“۔

زچگی کے وقت کی دعا

اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علیؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ”جس وقت اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ ﷺ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا اور بی بی زینب رضی اللہ عنہا کو حکم دیا کہ وہ فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھ کر آیتہ الکرسی اور ”اِنَّ رَبَّکُمْ اللّٰہُ..... الایہ“ پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں۔“

جہاز پر سوار ہونے کی دعا

اور ای راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علیؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے ”میری اُمت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں“ **”بِسْمِ اللّٰہِ مَحْجَرُہَا وَمُرْسَہَا اِنَّ رَبِّیْ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“** اور **”وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہِ..... الایہ“**۔

جادو زدہ کا علاج

اور ابن حاتم نے لیث سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں اور پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے **”فَلَمَّا اَلْفَوْا قَالِ مُوسٰی مَا جَعَلْتَ بِہِ السِّحْرَ تَا قَوْلَہٗ تَعَالٰی الْمُجْرِمُوْنَ“** اور قولہ تعالیٰ **”فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ“**۔ چار آیتوں کے آخر تک اور قولہ تعالیٰ **”اِنَّمَا صَنَعُوْا کِیْدَ سَاجِرٍ..... الایہ“** اور حاکم وغیرہ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبرائیل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا ”اے محمد (ﷺ) تم کہو **”تَوَكَّلْ عَلٰی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ ۔ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ شَرِیْکٌ فِی الْمُلْکِ وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلِیٌّ مِّنَ الدُّلِّ وَکَبِّرْہُ تَکْبِیْرًا“**۔

چوری سے امان کا ذریعہ

اور الصابونی نے کتاب المائتین میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے ”قُلْ ادْعُوا اللَّهَ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ“ تا آخر سورۃ۔ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ ”نَسَاءَ اللّٰهَ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ“ کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارے میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا۔“

صحیح وقت پر جاگنے کی دعا

دارمی نے عبدہ بن ابی لبابہ کے طریق پر زبر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے اٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اُسی وقت بیدار ہوگا“ عبدہ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذوالنون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی ”لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ“ کوئی مسلمان کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی کے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ ”فَنَادٰی فِی الظُّلُمٰتِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ“۔

بیہقی، ابن السنی اور ابو عبیدہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”اَفْحَسِبْتُمْ اَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.....“ تا آخر سورۃ“، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (ناہود) ہو جاتا“۔ دیلمی اور ابوشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”کوئی مُردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض روح میں) آسانی فرمادیتا ہے“۔ محاملی نے اپنی امالی میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص سورۃ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی“۔ اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث دارمی کے پاس بھی ہے، اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ ”جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کنورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۃ یٰسین کو لکھ کر پی جائے“۔ اور ابن الصریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۃ یٰسین پڑھ کر دم کیا پس وہ اچھا ہو گیا۔

اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۃ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا۔ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۃ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِیْہِ الْمَصِیْرُ“ تک اور آیۃ الکسری بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا“۔ دارمی نے اسی حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ ”اُس کو کوئی کمزور بات پیش نہ آئے گی“۔

فاقہ سے بچنے کے لئے سورۃ الواقعہ

بیہقی اور حارث بن اسلمہ اور ابو عبیدہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونا پڑے گا۔“

درود کا علاج

نبیؐ نے کتاب الدعوات میں ابن عباسؓ سے موقوف روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر ولادت لاحق ہو اس کے بارے میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلادیا جائے ”بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا - كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ - بَلَاغَ فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ“ -

ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہ ”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ -

زخم کا علاج

۱ اور طبرانی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”رسول اللہؐ کو بچھونے کا نا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملانا شروع کیا اور آپؐ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے ، ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ - قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ - اور ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ -

معوذات سے جھاڑ پھونک

اور ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نبیؐ بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کر نائمرا سمجھتے تھے۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہؐ جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپؐ نے ان ہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سواء اور باتوں کو ترک فرمادیا۔

برے ہمسائے سے نجات پانے کا طریقہ

غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارے میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہ ہی حدیثیں مجھ کو ملی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وار نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور ان کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارے میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن جوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونہ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی، لہذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا، اس کے بعد میں سورہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا۔“

تنبیہ : قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے جواز پر بحث

ابن التین نے کہا ہے ”معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں۔“

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ ”کاش اگر اس کو کوئی مومن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا۔“ اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔

القرطبی کا قول ہے کہ ”اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا جائز ہے، پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعی سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ”اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے۔“ اور ابن بطلان نے کہا ہے کہ ”معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتہار ایسی دُعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ حسد، شیطان کے شر اور اُس کے دوسرے وغیرہ بُری باتوں کے لئے عام ہیں اور اسی لئے رسول اللہ ﷺ محض ان ہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ امین القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ ”جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارے میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے۔“ اس میں اسماء الہی کے اصول اور جامع (یعنی جامع اسم و صفت اسماء) معاد کا ثبوت، توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے بدو طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور وہ صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے۔ یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے، اور اُس راہِ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصنافِ خلاق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔

- (۱) ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔
- (۲) دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ انہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔
- (۳) اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔

اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات، شرع اسماء باری تعالیٰ، معاذ، توبہ، تزکیہ نفس اور اصلاحِ قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید، یہ سب امور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ : قرآن کو دھو کر پینا

نودی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھراُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری، مجاہد، ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور غنی نے اس کو مکروہ مانا ہے اور نودی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضا یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں، کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔

زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے ازاں جملہ ایک شخص عباد الہی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کو نگل جانا غیر جائز ہے۔ مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے۔ اور اس میں نظر ہے۔

چھتر ویں نوع (۷۶)

قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابو عمر والدانی بھی از انجملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔

حروف کے لفظی اختلاف کا ذکر

ابو العباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب ”عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل“ نام تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ”ان حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضوع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے، اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

رسم الخط کی ابتداء اور اس کی تاریخ

ابن اشرہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اس کے بعد دوبارہ نسل انسانی دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ اُن ہی آدم علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انہوں نے اُسی کے مطابق اپنی کتاب کا ڈھنگ ڈالا اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے انہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے، یہاں تک کہ اسماعیل کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کر دیا۔

پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہوا روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی)۔ اور ابن فارس نے کہا ”ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا ہے) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے ”ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“ اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارے میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُن کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل : قرآن کی کتابت میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پابندی ضروری ہے

عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروف ہجاء کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کی بھی مراعات کی جائے، اور فن نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحف امام (وہ مصحف جس کو عثمان ؓ نے لکھوایا تھا) کی رسم خط علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعد کتابت سے مخالف ہے۔ اور اہلب نے کہا ہے کہ مالک سے دریافت کیا گیا تھا کہ ”آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے۔“ اس قول کو والدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ ”مالک سے واؤ اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالک نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں۔“ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واؤ اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا، مثلاً اولو میں واقع شدہ واؤ اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واؤ، یا، اور الف وغیرہ میں مصحف عثمان ؓ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

یہی نتیجہ نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُن ہی حروف تجوی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ ؓ نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں، اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے والا گمان کریں۔“

قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسب ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ (۱) حذف، (۲) زیادتی، (۳) ہمزہ لانا، (۴) بدل ڈالنا، (۵) وصل کرنا اور (۶) فصل ڈالنا، اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف (الف) کے بیان میں، الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا سے جیسے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَا اَدَمُ۔ يَرْبِ اور يَبَادِي“ تنبیہ سے مثلاً هُوَ لَا آءِ اور هَآئِنْتُمْ اور نَا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح اَنْحَنِيْكُمْ اور اَيْنِسْهُ اور ذَلِكْ۔ اُولَئِكَ۔ لَكِنْ اور تَبَرَّكَ اور فِرْعَوْنَ اور اَللّٰهُ اور اَللّٰهُ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلْوَحْمَنُ اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ”قُلْ سُبْحٰنَ رَبِّيْ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ”خَلِيفَ۔ خَلِيفَ رَسُوْلَ اللّٰهِ۔ سَلَمَ۔ غَلَمَ۔ اِيْلَفَ اور يُلْقُوْا“ میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً كَلَلَهُ۔ ضَلَلَهُ۔ جَلَلَهُ اور لَلَّذِيْ يَبْجُكَةُ میں اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ جیسے ”اِبْرٰهِيْمَ۔ صٰلِحَ اور مِيْكَالَ مگر حَالُوْتُ۔ هَامَانُ۔ يٰجُوْجَ وَمَآجُوْجَ“ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور ذَاوَدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکنا ہے۔

اور هٰزُوْتُ اور مَارُوْتُ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ ثنیین میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلَانِ۔ يُعَلِّمَانِ۔ اَصْلَانِ اور اِنْ هٰذَانِ مگر ایک مثال ”بِمَا قَلَّمْتُ يٰذَاكَ“ میں الف کا لانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک جمع مضاف مذکر یا مؤنث میں سے بھی الف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اَلْمُعَنُوْنَ اور مُسْلِقُوْا رَبِّہُمْ مگر سورۃ الذاریات اور سورۃ الطور میں کا لفظ ”طَاغُوْا“ اور کِرَامًا سَجِيْنِ اور رَوْضَاتِ سورۃ شوریٰ میں اِنْتَ لِّلْسَالِيْنِ یُوسُفَ میں۔ مَكْرِفِ اِنَّا اور اِنَّا تَنْتَبِ سورۃ یونس علیہ السلام میں کہ یہ الفاظ

مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسی طرح اگر الف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی الف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے۔ جس طرح ”الصَّائِبِينَ وَالصَّائِمَاتِ“ میں ہے، یا یہ کہ الف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے۔ مثلاً الصَّائِبِينَ اور الصَّائِمَاتِ اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا الف بھی ہوگا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۃ فصلت میں قولہ تعالیٰ ”سَبْعَ سَعَوَاتٍ“ اس کے خلاف آیا ہے۔

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مفاعل کے وزن پر ہو یا اس کے مشابہ ہو الف حذف ہوگا (کتاب میں) مثلاً الْمَسْنَجِدَ - مَسْكُنَ - الْيَتْمَى - النَّصْرَى - الْمَسْكِينِ الْحَيِّثُ اور الْمَلِكَةِ اور خَطَابًا“ دوسرا الف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہر ایک اسم عدد سے بھی الف حذف ہوگا جیسے ثَلَاثٌ اور ثَلَاثَةٌ اور سَجَرِ الْكَافِ بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سورۃ الذاریت کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اور اگر ساحر کو تنزیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں الف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور الْقِيَمَةُ - الشَّيْطَانُ - سُلْطَانًا - فَتَعْلَى - الْفَيْ - الْآلَاءُ - خَلَقَ - عَالِمٌ - بِقَدِيرٍ - الْأَصْحَابِ - الْأَنْهَارِ - الْكُتَابِ کے منکر (مکرہ اسم) سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔

لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں :

لِكُلِّ أَحَدٍ كِتَابٌ - كِتَابٌ مَعْلُومٌ اور كِتَابُ رَبِّكَ سورۃ کہف میں اور كِتَابُ مُبِينٍ سورۃ النمل میں اور ”بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبًا“ میں بسم اللہ سے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ ”سَالٌ“ میں امر کے شروع سے اور ہر ایسے لفظ سے الف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً اَذْمُ - اَخْرَجُوا - اَشْفَقْتُمْ - اَنْذَرْتَهُمْ اور عِنَاءٌ سے اور لفظ ”رَأَى“ سے جہاں بھی وہ آیا ہو الف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن فلما رآہ اور لَقَدْ رَأَى سے سورۃ النجم میں نَقَا کے لفظ سے الف حذف نہیں ہوا ہے۔ اور لفظ عَالَمٌ سے بھی الف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر ”فَمَنْ يَسْمَعِ الْآلَ“ میں حذف ہوا ہے۔ اور الْآيَاتِ کے دونوں الف حذف نہیں کئے گئے ہیں لیکن سورۃ الحجر میں اور سورۃ ق میں۔

”ی“ حذف ہونے کے مقامات

اور ”ی“ کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے کہ جو متون ہو رفعاً اور جرّاً جیسے بَاغٍ وَلَا عَادِ اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت منادی ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے۔

مگر اس قید سے ”يَعْبَادِي الَّذِينَ اسْرَفُوا“ اور يَعْبَادِي الَّذِينَ اٰمَنُوا سورۃ العنکبوت کے دو کلمے بری ہیں۔ یا وہ کلمہ منادی نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۃ طہ اور حم میں قُلْ لِّعِبَادِي اور اسر بعبادی کی مثالیں مستثنیٰ ہیں۔ اور فَاذْخُلِيْ فِيْ عِبْدِيْ وَاذْخُلِيْ جَنَّتِيْ بھی اور ی کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِيَّ - الْحَوَارِيِّينَ اور مُتَكَبِّرِينَ مگر اس سے مستثنیٰ ہیں عَلِيٍّ - يَهُدَى - هَيَّءَ اور مَكْرُ السَّيِّئِ - سَيِّئَةً - السَّيِّئَةِ - اَفْعَيْنَا اور يُحْيِيْ كَالْفَضْمِيرِ کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی اَطِيعُوْنَ - اَتَّقُوْنَ - خَافُوْنَ - اِزْهَبُوْنَ - فَارْسَلُوْنَ اور فَاَعْبُدُوْنَ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ”ی“ محذوف ہی پائی گئی ہے۔ مگر سورۃ یٰسین میں ی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے۔

اور ایسے ہی اِخْمَسُوْنَ کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورۃ البقرۃ میں نہیں حذف کیا اور يَكْبُدُوْنَ میں بھی محذوف ہے لیکن اس مقام پر ”فَيَكْبُدُوْنَ جَمِيعًا“ میں ی کتابت میں آئی ہے۔ اور فَاَتَبِعُوْنَ میں بھی ی محذوف ہے مگر آل عمران اور طہ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز فَلَا تُنْظَرُوْنَ - فَلَا تَسْتَعْجِلُوْنَ - لَا تَكْفُرُوْنَ - لَا تَقْرَبُوْنَ - لَا تُخْزَوْنَ - فَلَا تُفْضَحُوْنَ - يَهْدِيْنَ - سَيَهْدِيْنَ - كَذَّبُوْنَ - يَقْتُلُوْنَ - اَنْ يُكَذَّبُوْنَ - وَعِيدٌ - الْحَوَارِ - بِالْوَادِ اور الْمُهَنْدِ میں ”ی“ محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورۃ الاعراف میں الْمُهَنْدِيْ ”ی“ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

واو محذوف ہونے کی جگہیں

اور واو دوسرے واو کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لَا یَسْتَوُونَ - فَأَوُّ - إِذَا الْمَوْءُودَةُ أُنْفُسًا مِثْلُ - اور لام محذوف ہونے کی جگہیں: اور لام غم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے لَیْلٍ - الَّذِیْ سِوَا اللَّهِ - اَللَّهُمَّ - اللعنة کے - اور اُس کے فروع اَللَّهُو - اَللَّغُو - اَللَّوْثُ - اَللَّات - اللهم - اَللَّهْبُ - اَللَّطِیْفُ اور اَللَّوَامَةُ میں۔

فرع : حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا

اس (الف) حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ مِثْلُكَ الْمُلْكُ - ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا - مُرْعَمًا - خَدِيعُهُمْ - أَكَلُونَ لِلشَّحْوِ - بَلَغَ - يُخِذِلُوكُمْ اور يَطْلُ مَا كَانُوا الْأَعْرَافِ اور ہوڈ کی سورتوں میں، اَلْمِيعَدُ سورة الانفال میں تَرَابًا سورة الرعد میں اور سورۃ النمل اور عم میں جِدَا - يُسْرِعُونَ - اَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ - يَأْتِيهِ الشَّجَرُ - اَيُّهُ النَّقْلَانِ - اَمَّ مُوسَى فِرْعَا، هَلْ نَحْنُ مِمَّنْ هُوَ كَاذِبٌ - اور اَللَّقِيسِيَّة - سورة الزمر اثرۃ - عَهْدَ عَلَيْهِ اللَّهُ اور وَلَا كِذَابًا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

”سی“ کو خلاف قاعدہ کرنے کی مثالیں

اور اسی طرح ی کو سورۃ البقرہ میں، ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے اور الدَّاعِ اِذَا دَعَا - مَنِ اتَّبَعَ - سَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ - وَقَدْ هَدَانِ - نُّجِ الْمُؤْمِنِينَ - فَلَا تَسْأَلْنِي مَا - يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ - حَتَّى تَأْتُونَ مَوْثِقًا - تَفْتِنُونَ - الْمُتَعَالِ - مَتَابٍ - مَتَابٍ - اور عِقَابِ سورة رعد غافر اور ص سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فِيهَا عَذَابٌ - اَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ - وَقَبْلَ دَعَاءٍ - لَقِنْ اٰخَرَتَيْنِ - اَنْ يَّهْدِيَن - اِنْ تَرَنِ - اَنْ يُؤْتِيَن - اَنْ تَعْلَمَن اور نَبِيٍّ کی مثالوں میں سے سورۃ الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔

سورۃ ط میں ”اَلَا تَتَّبِعَنِ“ کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور وَالْبَادِ - وَاِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ - اَنْ يَّحْضُرُونَ - رَبِّ ارْجِعُونِ - وَلَا تَكْلِمُنَّ - يَسْقِيَن - يَشْفِيَن - يُحْيِيَن - وَاِذَا النَّمِلُ - اَتَمِدْتُمْ - فَمَا اَتَيْنَا - تَشْهَدُونَ - يَهْدِي الْعُمَى - كَالْجَوَابِ - اِنْ يُّرِدَنَّ الرَّحْمَنُ - لَا يُنْقِلُونَ - وَاسْمَعُونَ - لَتُرْدِينَ - صَالِ الْحَجِيمِ - اَلتَّلَاقِ - اَلتَّادِ - تَرْجُمُونَ - فَاَعْتَرَلُونَ - يُنَادِ الْمُنَادُ - لِيَعْبَثُونَ - يُطْعَمُونَ - نَعْنِ - الدَّاعِ دو مرتبہ سورۃ القمر میں يَسْرًا كَرَمٍ اَهْنِ اور وَلِي دِينِ کی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واو کے خلاف قاعدہ محذوف ہونے کی جگہیں اور اس کی وجہ

واو کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ - وَيَمْنَحُ اللَّهُ سورة شورى میں، اور يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِيَّةَ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ ”ان چار جگہوں سے واو کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوع فعل کی سرعت اور اُس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ متفعل اُس کے ساتھ وجود میں شدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور ”وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دُعا انسان پر پہل ہے۔ اور یہ کہ انسان دُعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف بسرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شرکاء اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے اور وَيَمْنَحُ اللَّهُ السَّاطِلِ میں واو کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضاعف ہو جایا کرتا ہے۔ اور ”وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ“ میں واو کا حذف ہونا سرعت دُعا اور دُعا کرنے والوں کی سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال ”سَنَدْعُ الزَّبَانِيَّةَ“ میں سرعت فعل اور اجابت زبانیہ اور قوت بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں : اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے جیسے بَسُّوْا اِسْرَآئِیْل۔ مَلَأُوْا رِیْبَهُمْ اور اُولُوا الْاَلْبَابِ اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُوْ عِلْم۔ لَیْکِن الرِّبَّوْا اور وَاِنْ اَمْرُوْا هَآلَکَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا ہے لیکن جَاءُوْا اور بَاءُوْا میں ہر جگہ جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور عَتُوْا عَتُوْا۔ فَاِنْ فَاَءُوْا۔ وَالَّذِیْنَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ اور عَسَى اللّٰهُ اَنْ یَّغْفِرَ عَنْهُمْ سورۃ النساء میں اور سَعَوْ فِیْ اٰیَاتِنَا میں سورۃ سبا میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الف زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً ”تَفَتَّوْا“ میں، اور مَاتَیْنِ اور مَاتَیْنِ میں بھی۔ اور الظنونا۔ الرُّسُولَا۔ اَلْسَبِیْلَا۔ وَلَا تَقُوْلُوْا لِبَشَآئِیْءٍ۔ اَوْ لَا اَذْبَحْنَهٗ۔ وَلَا وُضِعُوْا۔ وَاَلَا اِلٰی اللّٰهِ۔ وَلَا اِلٰی الْحَجِیْمِ۔ وَلَا تَاْتِیْہُمْ۔ اِنَّہٗ لَا یَاْتِیْہُمْ۔ اور اَقْلَمَ یَاْتِیْہُمْ۔ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔

سورۃ الزمر اور سورۃ الفجر میں ”جَآئِیْءَ“ کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ ”جَیْءَ“ بھی لکھا گیا ہے۔ اور نَبَآئِی الْمُرْسَلِیْنَ۔ وَمَلَاہِمْ۔ وَمِنْ اِنْبَآئِی الْاَنْبِیَآءِ سورۃ طہ میں مِنْ یَلْقَآئِیْ نَفْسِیْ اور مِنْ وَرَآئِیْ حِجَابٍ میں سورۃ شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورۃ النحل میں ”اِنْبَآئِیْ ذِی الْقُرْنِی“ سورۃ الروم میں ”یَلْقَآئِیْ الْاٰخِرَۃ“ اور ”بَآئِیْہُمْ الْمَفْتُوْنُ“ بَنِیْنَاهَا بِاَیْنِیْد۔ اَقَآءِیْ مَاتٍ اور اَقَآءِیْ مِتٍّ میں اور ”اُولُوْا“ اور اُس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واؤ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَاوِرِیْہُمْ میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ جَآئِیْءَ اور نَبَآئِی وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تاکہ ان کے ذریعہ سے تہویل، تفعحیم، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔ اور جیسے کہ ”بَآئِیْد“ میں یا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتح کی صورت الف ضمہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے ”لَا اَوْ ضَعُوْا“ اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتح کے الف کے ساتھ لکھے گئے۔ اور ”اِنْبَآئِیْ ذِی الْقُرْنِی“ بجائے کسرہ یا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔ اور اُولَئِکَ بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابت ہمزہ کے بیان میں : ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اول کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں، اور یا آخر کلمہ میں مثلاً اِنَّذَنْ۔ اَوْتِیْمَنْ۔ وَالْبَاسَآءِ۔ اَفْرَا جُنُکَ۔ هَتِیْ۔ اَلْمَوْتُوْنُ اور تَسُوْہُمْ بَاسْتِنَآءِ فَاذَرْتُمْ۔ رَءَیَا۔ لِلرُّءَآ۔ شَطَطَہٗ کے کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اول میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرف فا کے بعد آیا ہو جیسے فَاتَّوْا یا حرف واؤ کے بعد آیا ہو مثلاً ”وَاتَّخِرُوْا“ اور ہمزہ متحرک اگر اول کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہو اور اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتح ہو یا ضمہ یا کسرہ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے ”اَبُوْب۔ اِذَا۔ اُولُوْا۔ سَاَصْرَف۔ فَبَآخُوْا اور سَاَنْزِلُ بَاسْتِنَآءِ چند مواضع کے جو حسب ذیل ہیں :

اَیْنُکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ اَیْنُکُمْ لَتَاْتُوْنَ اور اِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ سورۃ النمل میں۔ اَیْنَا لَتَاْرَکُوْا۔ اَلْہِیْتَا اور اَیْنُ لَنَا سورۃ الشعراء میں اِءِ دَامِنَا۔ اَیْنُ ذِکْرُکُمْ۔ اَیْنُفَکَا۔ اَیْمَۃٌ لِّیْلًا۔ لَیْنُ۔ یَوْمِیْذٍ اور جِیْنِیْذٍ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ اَوْتِیْہُمْ میں اور

ہو لاءِ واؤ کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً سَأَلَ - سِئِلَ - نَفَرُوهُ - سوائے جزاؤہ سورہ یوسف میں ہر سرفق حرکات حروف یعنی واؤ، یا اور الف کے ساتھ۔ اور لَافِلَانِ اور اِشْمَارَاتِ - اِشْمَارَاتِ اور اِطْمَانُوا کی شکل میں رکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سواء اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو یا ہمزہ مضموم ہو اور اس کا ماقبل مکسور، تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکت ماقبل کے موافق حرف علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْحَاطِطَةُ - فَوَازِكُ اور سَنَقَرَتُ اور اگر ہمزہ متحرک کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً يُسْئَلُ اور لَا تَجْهَرُوا مگر اس قاعدہ سے اَلنَّشَاۃُ اور مَوَلَا کی دو مثالیں سورہ الکہف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اُبْنَاءُ نَا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورہ یوسف اور الزخرف میں فَرُّنَا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکت ہمزہ کے موافق حرف کو حذف نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اَبَاؤُكُمْ اور اَبَائِهِمْ مگر حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَالَ اُولٰٓئِہُمْ - اِلٰی اُولٰٓئِہُمْ - سورہ الانعام میں اِنْ اُولٰٓئِہُ سورہ الانفال میں، اور نَحْنُ اُولٰٓئِہُمْ سورہ فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرک کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَنَّانٌ - خَسِیْفِیْنِ اور مُسْتَهْزِءٌ وَا۔ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں آئے تو اس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَّاءٌ - شَاطِیْءٌ اور لَوْلُوْا مگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔

تَفْتُوْا - یَقْبُوْا - اَتَوْکُمْ - لَا تَطْمُوْا - مَا یَعْبُوْا - یَبْدُوْا - یَنْشُوْا - یَذْرُوْا - نَبُوْا - قَالَ الْمَلٰٓئِکَةُ اَوَّلَ قَدْ اَفْلَحَ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورہ النمل میں جزو پانچ جگہوں سورہ مائدہ میں دو اور ایک ایک الزمر، شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شَرَّکُوْا سورہ الانعام میں اور سورہ شوریٰ میں یَسْأَلُہُمْ اَنْبِیَا۔ سورہ الانعام میں اور سورہ الشعراء میں۔ عَلَّمُوْا اِسی سورہ میں۔ مِنْ عِبَادِہِ عَلَّمُوْا - الضُّعْفُوْا سورہ ابراہیم اور غافر میں۔ فِیْ اَمْوَالِنَا مَانَشُوْا۔ اور مَا دَعُوْا سورہ غافر میں شَفَعُوْا سورہ الروم میں، "اِنَّ هٰذَا لَہُوَ الْبَلٰوُ الْمُبِیْنُ - یَلُوْا مِیْنُ" سورہ الدخان میں، اور بَرَّۃٌ اَوْ اَمِنْتُمْ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْاَرْضِ - دِفْءٌ - شَسِیْءٌ - اَلْخَبْءٌ - مَاءٌ - سوائے اِتَّوْا - اَنْ یَّتَّوْا - اَلْاَسْوٰی کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے، اور فراء نے اس کی استثناء یوں ہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں : تفخیم کے لئے الصَّلٰوۃُ - اَلزَّکٰوۃُ - الْحَیْوۃُ اور اَلرِّبَا وغیرہ کا الف بحالیہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں، واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی اَلْغَدَاۃُ - مِشْکَاۃُ - النَّحْوۃُ اور مَنُوۃُ کا الف بھی واؤ کے ساتھ لکھ کر کتابت ہو کر رہتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے "یَخَوُّكُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو، اور وہ کسی ساکن سے ملتا تو ہو یا نہ ہو اور اسی نوع سے ہے۔ یَحْسُرُنِیْ اور یَتَّسِفُ۔ لیکن تَرًّا اور کَلَمًا اور هَذَا نَبِیُّ اور مَنْ عَصَانِیْ - اَلْاَقْصَا - اَقْصَا الْمَدِیْنَةِ - طَغَا الْمَاءُ اور سَبَّحَہُمْ اور وہ الف بھی جس سے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَاِیَا کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "یَخِیْ" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

الٰہی۔ علیٰ اور انہی (کیف کے معنی میں) اور مَنٰی - بَلٰی - حَتّٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔ مگر ”لَدَا الْبَاب“ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص وادی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے اَلصَّفَا - شَفَا اور عَفَا مگر ضحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) - اور مَازَکَی مِّنْکُمْ - دَخَهَا - تَلَهَا - طَخَهَا اور سَخٰی کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اور نون تا کید خفیفہ اور اِذَا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے اور نون کے ساتھ بھی مثل کا ”اِنَّ“ کے۔

اور ہاء تانیث کی کتابت ہا کے ساتھ ہوتی ہے مگر ”رَحِمَتْ“ سورة البقرہ، الاعراف، ہود، مریم، الروم اور الزخرف میں نِعَمْتَ البقرہ، آل عمران، المائدہ، ابراہیم، النحل، لقمان، فاطر، اور الطور کی سورتوں میں۔ اور ”سُنَّتْ“ انفعال، فاطر اور ثانی عاقر میں، اور اَمْرَاتُہٗ مَعَ زَوْجِہَا - وَنَمَتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنٰی - فَتَجْعَلْ لَّعْنَةُ اللّٰہِ - وَالْخِیْمَةُ اَنْ لَّعْنَتِ اللّٰہُ اور مَعْصِیَتِ کے الفاظ سورة قد سمع میں اور اِنْ شَجَرَتِ الرَّقُوْمِ - قُرْتُ عَیْنِ - جَنَّتْ نَعِیْمِ - بَقِیْتُ اللّٰہِ - یَا بَتِ - اَلَّتْ - مَرْضَاتِیْ - هِیْہَاتِ - ذَاتِ - اَبْنَتْ اور فَطَرَتْ بھی۔

پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں : الّا (فتح کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُوْلُ - اَنْ لَا تَقُوْلُوْا - سورة الاعراف میں اَنْ لَا مَلْجَا سورة ہود میں، اَنْ لَا اِلٰہَ - اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰہَ - اور اِنِّیْ اَخَافُ - اَنْ لَا تُشْرِکَ سورة الحج میں اَنْ لَا تَعْبُدُوْا، سورة یٰسین میں اَنْ لَا تَعْلُوْا، سورة الدخان میں اَنْ لَا یُشْرِکَ، سورة النحٰتہ میں - اور اَنْ لَا یَذْخُلُہَا سورة نّٰ میں اور مِمَّا بھی موصول ہی آتا ہے۔ مگر مِّنْ مَّا مَلَکَتْ سورة النساء اور سورة الروم میں اور مِّنْ مَّا رَزَقْنَاکُمْ سورة المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے، اور عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّا نُهَوِاْ عَنْہُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بِالکسر بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورة الرعد میں اِنْ مَّا نُرِیْکَ مفصول لکھا گیا ہے، اِمَّا بِالْفَتْح مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّنْ موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مِّنْ نِّشَاء سورة نور میں اور عَنْ مِّنْ تَوَلّٰی سورة النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمِّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے مگر اَمَّ مِّنْ یَّحْكُوْا سورة النساء میں، اَمَّ مِّنْ اَسَسَ اور اَمَّ مِّنْ خَلَقْنَا سورة الصافات میں۔ اور اَمَّ مِّنْ یَّاتِیْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے، اِنَّمَّ بِالکسر عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔

لیکن فَإِنْ لَمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکَ سورة القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے اور فیما مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِی مَافَعَلْنَ دوم سورة البقرہ میں، ”لَیْسَلُوْکُمْ فِی مَا سورة المائدہ میں اور سورة الانعام میں ”قُلْ لَا اَجِدُ فِی مَا اَسْتَشْتِ“ سورة الانبیاء میں ”فِی مَا اَقْضٰتُمْ - فِی مَا لَہُنَّ“ سورة الشعراء میں ”فِی مَا رَزَقْنَاکُمْ“ سورة الروم میں۔ فِی مَا هُمْ فِیہ اور فِی مَا کَانُوْا فِیہ دونوں جگہ سورة الزمر میں، اور ”نُنِیْسَلُوْکُمْ فِی مَا لَا تَعْلَمُوْنَ“ کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ ”اِنْ مَاتُوْا عَذُوْنٌ لَّکَ“ سورة الروم میں، ایسے ہی اِنَّمَّا بِالْفَتْح بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنْ مَایْذَعُوْنَ سورة الحج اور سورة لقمان میں کُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر کُلُّ مَآرَدُوْا اِلٰی الْفِتْنَةِ اور مِنْ کُلِّ مَاسَلُتْمُوْہُ میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ بَسْمًا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفعول لکھیں گے اور نِعْمًا، مَہْمًا، رُبَّمَا، کَانَمَا اور وَیَحْکَا سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حَبِیْ مَآ اور اَنْ لَمْ کے ساتھ اور اَنْ لَّن کی کتابت جداجدا کی جاتی ہے، مگر اَنْ لَّن سورة الکہف میں اور سورة القیامت میں موصول لکھا گیا ہے اور اِیْنِ مَآ بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَآیْنَمَا تَوَلّٰوْا، اِیْنَمَا یُوْجِہُہُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اِیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُنْذِرْ کُحْمٌ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورة الشعراء میں اِیْنِ مَآ کُنتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورة الاحزاب میں اِیْنَمَا یُفْقُوْا کی بابت بھی اختلاف ہے۔ لکنی لا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران، الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے اور دوم الاحزاب میں اور یَوْمَ هُمْ اور مَشْ فَمَالٍ - وَلَا تَ جِیْنِ - اِیْنِ اَمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورة طہ میں یوں لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واؤ کی صورت میں لکھا ہے اور این کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت ”یَنْوَمَ“ ہو گئی ہے۔

چھٹا قاعدہ : اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں : اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسواء مشہور اور مطرود قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں سے بعض یہ کلمات ہیں مِثْلُکَ یَوْمَ الدِّینِ - یُخْبِعُونَ - وَاعْدَانَا - وَالصَّیْقَةُ - وَالرَّیْجُ - وَتَقْدُوهُمْ - وَتَطْهَرُونَ - وَلَا تَقْتُلُوهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لَا دَفْعُ - فَرِهْنِ اور طَبْرًا آلِ عِمران اور المائدہ میں ”مُضَعَّفَةٌ“ اور اُس کی مانند کلمات - عَقَدْتُ اَیْمَانُكُمْ - الْاَوَّلَیْنِ - لَمَسْتُمْ - فَبِیْنَمَا لِلنَّاسِ - حَطَبًا تَشْتَكُمُ سورۃ الاعراف میں ظیف - حَاشَ لِلّٰہِ - وَسَبَّعَلُمُ الْکُفَّارُ - تَزَوُّرُ - زَکِیَّةُ - فَلَا تُضْحِیْ - لَتَخَذَتْ مِهْدًا وَحَرَمَ عَلٰی قَرِیۃٍ - اِنَّ اللّٰہَ یُدَافِعُ - سُکْرِی - وَمَاہُمْ بِسُکْرِی - الْمُضَعَّفَةُ عِظَامًا - فَکَسَوْنَا الْعِظَامَ - سِرَاجًا - بَلِ اَذْرَکَ - وَلَا تُضَعِّرُ - رَبَّنَا بَعْدَ - اَسُوْرۃِ اِن سب کلموں میں بلا الف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذف الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَعِیَابَتِ الْحَبِّ - وَانْزَلَ عَلَیْہِ ؕ اِیْتِ سورۃ العنکبوت میں اور تَمَرَاتٍ مِّنْ اَکْثَامِہَا سورۃ فصلت جُمِلَتْ - فَہُمْ عَلٰی یَتِیْبٍ اور وَہُمْ فِی الْغُرَفِ ؕ اٰمِنُونَ اِن کلمات کو محض حرف تا کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور نُقْطَۃِ کو حرف یا کے ساتھ لَآھَبَ کو الف کے ساتھ یَقْضِ الْحَقُّ کو بغیر حرف یا کے اَعَاوُنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ کو فقط الف کے ساتھ نُنْجِی الْمُؤْمِنِیْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ اَلْصَّبْرُط کو جہاں بھی واقع ہوا ہے۔ اور بَضْطَۃِ کو سورۃ الاعراف میں اور اَلْمُصْبِطُونَ اور مُصْبِطُ کو صرف حرف صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے ”فَکِہْوُنَ“ بلا الف کے اس کی ایک ہی قراءت یہی اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں

مُجْمَلہ اُن کے ہیں، اِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَّہَ عَلَیْنَا - اَوْ کُلَّمَا عَظَمُوْا - مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبَا (اسکی ایک قراءت ضمہ اور سکون واؤ کے ساتھ کی گئی ہے) - فَلَقِیْتُوْکُمْ، اِنَّمَا طَیَّرُہُمْ - طَیْرَہُ فِیْ عُنُقِہِ - تُسْقِطُ - سَمِیْرًا - وَفِضْلُہُ فِیْ عَامَیْنِ - عَلَیْہُمْ یَثَابٌ سُنْدُسٌ - حِجْتُمُ مِسْکٍ اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبْدِیْ -

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں

اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْضٰی اور وَضٰی تَجَرٰی تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِہَا - سَیَقُولُوْنَ اللّٰہُ اِلَیْہِ اور مَا عَمِلْتُمْ اٰیٰتِہِمْ اور عَمِلْتُمْ تُو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہیں اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ : سورتوں کے فواتح کی کتابت

سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے، اور حَمَّ عَسَق کو بخلاف اَلْمَصَّ اور کَہْبَعَصَّ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حَمَّ عَسَق کو اُس کی چھ ہم شکل صورتوں سے مطرود بنانا مد نظر تھا۔

فصل : کتابت قرآن کے آداب

مصحف کتابت، اُسے حسین بنا کر لکھنا، مبین کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور اس کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا بھی مکروہ ہے۔ اور عبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ ”عمرؓ سے کسی

شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور انہوں نے اس بات کو برا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا کہ کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو)۔ اور عمرؓ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے۔“

عبدالرزاق نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ ”اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے۔“ اور ابو عبید نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا۔ ابو عبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ”علیؓ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علیؓ نے فرمایا ”اپنے قلم کو جلی کر لے“ میں نے قلم پر ایک قطر کھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علیؓ نے ارشاد کیا ”ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اسے منور بنایا ہے۔“

بسم اللہ لکھنے کا طریقہ

اور بیہقی نے علیؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہو گئی۔“ اور نعیم نے تاریخ اصفہانی میں اور ابن اثیر نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر اُسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا، خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔ اور ابن اثیر نے عمر بن عبدالعزیزؓ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ”الرحمن“ کو مد کے ساتھ لکھے۔“ اور زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ”وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں) نہ ہوں۔“

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمرؓ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمرؓ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے کہا اُس کاتب سے سوال کیا کہ تم کو امیر المؤمنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی تھی؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارے میں تازیانہ کی مار پڑی ہے۔ اور یہی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کی میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے، (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے)۔

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ یہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے، لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالیؒ نے کہا ہے۔ اور ابو عبید نے ابن عباسؓ، ابی زرؓ، اور ابی الدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے)۔

اور اسی راوی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا ”مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی تلاوت ہے جو کہ حق کے ساتھ ہو۔“ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں، دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابو عبید نے عمرو بن عبدالعزیزؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو۔“

س : کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟

ج : زرکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارے میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بات میں جواز کا احتمال ہے، کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہوگی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ ”قلم دوزبانوں میں سے ایک زبان ہے“ (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے)۔ اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارے میں اللہ پاک نے فرمایا ہے ”بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ“۔

فائدہ : مصاحف کو صرف مضری لکھے

ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبد اللہ ؓ نے فرمایا ہے کہ ”مصاحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے“۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے۔

مسئلہ : مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟

اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابوالاسود الدؤلی نے عبد الملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصریؒ اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیثی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ، تشدید، روم اور اشام کے قواعد اور علامات کا موجود اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتداء میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے، پھر اس کے نفس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جوئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصاحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے، اس قول کو ابن داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابو عبیدہ اور دیگر راویوں نے ابن مسعود ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو“۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعود ؓ اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں ”عشر“ لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر فواتح کے لکھنے کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اس راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ ان کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی، تو نخعی نے کہا اس کو کھو کرو اس لئے کہ ابن مسعود ؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو برا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر اُہمات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

اُکلی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اعشار، اُحساس، سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود ؓ نے کہا ہے ”تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو، لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقرو پر بھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں۔ اس واسطے جو شخص اُن کی حاجت رکھتا ہے اس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔

نبہتی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اُس کو مفعم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور اودھ کٹنا لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد، سجدے، عشر، وقف، قراءتوں کے اختلاف، اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں۔ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اُس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے ”میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف، میں مختلف رنگوں کی روشنائیوں سے متفرق قراتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخیل ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید، سکون اور مدد سرفخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزہ زردی کے ساتھ۔ اور جرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اُس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ : صدر اول میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت

کد زیر، زبر، اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتح اول حرف پر ایک نقطہ دینے سے، ضمہ اُس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اول حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا، الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے، اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتح کی شکل مستطیل (ا) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (ا) تحریر میں آتی ہے۔ ضمہ حروف کے اوپر چھوٹا سا واؤ (ا) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے، اور تنوین ان ہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرف حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف مخذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ مخذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہے اور سرفخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف با سے قبل انقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے، اور حرف حلق سے قبل ہمزہ مخذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفاء کی حالت میں اس کو معری رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معری رکھ کر اُس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے مگر طاربتا کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے ”فسرطٹ“ اور حرف مدود کی کشش ایک حرف کی مدد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ : جز دوم القرآن کا مطلب

الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود ؓ کا قول جَرِّدُوا الْقُرْآنَ قرآن شریف کو مجرد بناؤ، دو وجوہوں کا احتمال رکھتا ہے :

(۱) ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو گھال میل نہ کرو۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دیئے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔

بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود ؓ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسواء اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الہی کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع : کتابت مصحف کی اجرت لینے کا مسئلہ

ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے مصحف کی کتابت پر اجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے۔“ اور ایسی ہی روایت ایوب السخثانی نے ابن عمر ؓ اور ابن مسعود ؓ سے کی ہے کہ ”ان دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے۔“ محمد بن سیرین ؒ سے مصحف کی خرید و فروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا مل تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہد، ابن المسیب اور حسن ؒ سے نقل کیا ہے کہ ”ان لوگوں نے ہر سہ امور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔“ اور سعید بن جبیر ؒ سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا ”اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اجرت لیا کرتے ہیں۔“

یہی راوی ابن حنیفہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیع مصحف کے بارے میں سوال کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا کہ ”اُس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے۔“ اور عبداللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے۔“ اور نخی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ ”اپنے بھائی کی کتاب اللہ کے ساتھ اعانت کر دیا اُسے قرآن ہبہ کر دو۔“ اور عطاء کے واسطے سے ابن عباس ؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”مصحفوں کو خرید و مکر انہیں فروخت نہ کرو۔“ اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے مصاحف کی بیع سے منع کیا اور اُن کے خریدنے کی اجازت دی ہے۔“

غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحین کے اس بارے میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اباحت ہے اور پہلی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجب تر ہے، جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعی ؒ کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔ الرافعی کہتا ہے ”اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا،“ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہے۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارے میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ”وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل ید کی۔“ ابن ابی داؤد نے شعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے۔“

فرع : مصحف کی تعظیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے

شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ”مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اؤل میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے کہ جنووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔“

فرع : مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے

کیونکہ عکرمہ بن ابی جہل ؓ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے۔ لہذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمدؒ سے اس بارے میں تین روایتیں آئی ہیں :

(۱) جواز (۲) استحباب (۳) توقف۔

اگرچہ اسے بوسہ دینے میں کلام الہی کی رفعت اور اس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارے میں قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر ؓ نے حجر اسود کے بارے میں کہا تھا ”اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔“

فرع : مصحف کو خوشبودینا اور اسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے

اور اس کو نکیہ کی جگہ رکھنا یا اس پر ٹیک لگانا حرام ہے۔ اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقاری اور اس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے۔ اور ابی داؤد نے المصاحف میں سفیانؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”حدیث کے لئے مصحف کی طرح کر سیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔“

فرع : قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا

صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے، اور یہ امر اس کی بزرگداشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا، میں نے مالکؒ سے مصحفوں پر چاندی چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ”میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی ہے کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمانؓ کے عہد میں جمع کیا تھا اور ان لوگوں نے مصاحف کو اس طرح پر یا اس کی مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور ربی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ حاصل کیا ہے۔ اور اس کے خلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آرائشی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔“

فرع : مصحف کے کہنہ اور بوسیدہ اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ

اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنادینے کی ضرورت آ پڑے تو ان کو دیواروں کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی ان اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقاحتی نکلتی ہے۔ اگلی میں نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پانی سے دھو ڈالنا مناسب ہے اور اگر آگ میں جلادے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمانؓ نے ان مصاحف کو آگ میں جلوادیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور ان کی یہ بات کسی نے بُری نہیں قرار دی۔ اور حلی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلادینا زیادہ اچھا ہے یوں کہ اس کا دھوون زمین پر ضروری گرتا ہے۔

قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو متنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفی ”لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اُس کو جلانا نہ چاہئے بلکہ اُسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع : مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت

ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم میں سے کوئی شخص صرف مصحف اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے۔“

فرع : بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے

خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ ”لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ اور ترمذی وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سواء اور کوئی ہاتھ نہ لگائے۔“

خاتمہ :

ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اُس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے، جن نے کوئی علم سکھایا، یا کوئی نہر جاری کی، یا کوئی کنواں کھودوایا کوئی شردار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اُس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔“

ستر وین نوع (۷۷)

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف
اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر کے معنی

تفسیر: سہ حرفی مادہ "اَلْفَسَرَ" (ف۔س۔ر) سے تفعل کے وزن پر ہے۔ اور 'فسر' کے معنی ہیں بیان اور کشف۔ اور کہا جاتا ہے کہ "الفسر"، "الفسر" کا مقلوب ہے۔ جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو اَسْفَرَ الصُّبْحُ اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے تَفْسِيرٌ اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعے سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل کے معنی

تاویل کی اصل ہے "الاول" جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف

ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری نے اس بارے میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانے میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو انہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے۔ راغب کہتا ہے "تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے، اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارے میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الہیہ کے بارے میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور اُس کے ماسواء دوسری کتابوں کے بارے میں بھی استعمال کر لیتے ہیں۔" اور راغب کے سواء کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے، اور یہ توجیہ و لیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے۔"

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لئے ہے۔ لہذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بارائے ہوگی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ تعالیٰ کے ترجیح دے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔ جیسے "الصِّراط" کی تفسیر طریق کے ساتھ، اور "صَبَّ" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "الاول" سے ماخوذ ہے

جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع کرنا۔ لہذا تاویل حقیقہ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ“ اس کی تفسیر یہ ہے کہ ”مُرْصَاد“، ”رَصَد“ سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصَدْتُهُ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی تاک رکھی اور ”مُرْصَاد“ رصد سے مفعول (مصدر میس) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے بُرے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے، معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بَحِيرَةٌ۔ اَلْأَسَافَةُ اور اَلْوَصِيلَةُ میں، یا کسی وجہ لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے، جیسے قولہ تعالیٰ ”أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ میں اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا النَّبِيُّ رَسُولٌ كَذَبَ فِي الْكُفْرِ“ اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا“ اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جو د کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عزوجل کے جو د کے بارے میں اس کا استعمال ہوتا ہے، یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ ”وَجَدَ“ کا لفظ ”اَلْحَدَّةُ۔ اَلْوَجْدُ“ اور اَلْوَجُود کے معانی میں بالاشتراك استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے۔

ابونصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا اختصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں۔ اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعے سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یا راہ نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُن ہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارے میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور کواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ ”تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں کی متحمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں۔“

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شان نزول، اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیات قرآنی کے مکی و مدنی، مجکم و متشابہ، ناخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نہی، اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابو جہان نے کہا ہے کہ ”تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق، ان کے مدلولات اور احکام افراد یہ اور ترکیب، اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تنہا بھی تفسیر میں شامل ہیں۔“

ابو جہان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول ”علم“ جس ہے اور ہمارا یہ قول کہ ”يُسْحَتْ فِيهِ“ عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِالْفَظِ الْقُرْآنِ ”علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول ”وَمَذْلُوكًا فِيهَا“ سے اُن ہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر)

میں پڑتی ہے۔ اور ہم نے ”وَ أَحْكَمَ بِهَا الْأَمْرَ الْإِدْبِيَّ وَ التَّرَكُّبِيَّةَ“ اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول ”وَمَعَائِنُهَا الَّتِي تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةُ التَّرَكُّبِيَّةِ“ ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقتہ دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول ”وَتَنَمَّاتُ لِذَلِكَ“ معرفت نسخ، اسباب نزول، اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعے سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد ﷺ پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعے سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان، اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارے میں علم لغت، علم نحو، علم صرف، علم بیان، علم اصول فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسباب نزول اور نسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے۔

فصل : ضرورت تفسیر

اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ ”اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگار عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی اُن ہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قراءت کے بعد کیا جائے گا، اور وہ قاعدہ یہ ہے ”انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا ہے اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا اور اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت اُن ہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسائل کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ اُمور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے ہے لہذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے۔ یا کہ مجاز، اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہوئی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا۔ مثلاً بھول، غلطی یا کسی شے کی نگرانی یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص، لہذا اشار کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پائے گی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا، اور عربی زبان بھی کون؟ فصیح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر اُمور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی

مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کرتے تھے۔ مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَلَسْتَ بِلِئْسُوا اِيْمَانُهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟“ (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے)۔ پس اُس وقت نبی ﷺ نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر ”شرک“ کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت ”اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ“ کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے ”حَسْبًا بَاسِيْرًا“ کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا وہ ”عرض“ ہے۔

اور جیسے کہ عدی بن حاتم ؓ کا قصہ ”الْحَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْاَسْوَدُ“ کے بارے میں۔ اور ان کے ماسواء دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ برآں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے امور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے۔ اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکام لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے، لہذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔

اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسط بنا دینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

تفسیر کا علم سہل دشوار ہے

اور الجوبنی نے بیان کیا ہے کہ تفسیر کا علم ”سہل دشوار“ ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور مٹملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کی مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُن متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال، اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہر گام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ ﷺ سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باتستنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہذا کلام ربانی کی مراد کا علم، اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور و فکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی ﷺ کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر ”نص“ وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فصل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا“۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس ؓ سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ کے بارے میں روایت کی ہے انہوں نے کہا ”اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناخ کیا ہے اور منسوخ کیا، محکم کیا ہے اور متشابہ کیا، مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا، اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا“۔

اور ابن مردویہ نے جوہر کے طریق پر بولطہ ضحاک، ابن عباس ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قوله تعالى 'يُؤْتِي الْحِكْمَةَ' سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے“۔ ابن عباس ؓ نے کہا ”یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد سبھی پڑھتے ہیں“۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء ؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ سے قرأت قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے۔

ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ، سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“۔ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرة سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“۔ اور ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارے میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہو کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور یہ کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابو ذر الہمری نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو“۔ اور تیمی وغیرہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو“۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک یہ بات مجھ کو بہت زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کر لوں“۔ اور اسی راوی نے عبد اللہ بن بریدہ سے بواسطہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اس کی تعریف کرے تو اسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا“۔

میں کہتا ہوں کہ ان مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ”تقریب“ سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحو کی حکم پر اعراب ایک حادث (نوپیداشدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ”اور جائز ہے کہ تعریب سے فن نحو کے قواعد کا برتنا مراد ہو، اور اس بات کو تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے۔ جس کو السلفی نے کتاب الطیوریات میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا“۔

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے، اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ ”سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے“۔

اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چھڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چھڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یہ پیشہ کا شرف اُس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے، کیونکہ طب کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے، اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہو ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعے سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بمخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے۔ اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے عُرْوَةُ الْوُثْقَى کو مضبوط تھا مٹا اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچنا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال، جلد حاصل ہونے والا یا بدیر ملنے والا، علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

اٹھتر ویں نوع (۷۸)

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔

ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن اُمور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں، اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کر سکنے سے عاجز بنا دے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ ﷺ قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ۔ فَبِأَيِّ آيَاتٍ أُخْرَ“۔ اور رسول اللہ ﷺ ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ”آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے“ (یعنی سنت) اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتانہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کی طرف رجوع لائے، اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ انہوں نے تمام قرآن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ، صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابی رضی اللہ عنہ وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

مفسر کی شروط (بقول طبری)

امام ابوطالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آداب مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ ”معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارے میں گنہگار ہوگا اُس پر دنیاوی اُمور کے متعلق کبھی اعتبار و اعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارے میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرار الہی کی خبر دینی اُس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہو تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدر یہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تاکہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے

واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی ﷺ، آپ ﷺ کے اصحاب رضی اللہ عنہم اور اُن کے ہم عصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو، اور وہ محدثات اُسے پر ہی نہ کرے۔ اور جس حالت میں مذکورہ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ ”صراطُ الْمُسْتَقِيمِ“ پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارے میں بزرگانِ سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق، پھر طریق سنت، طریقہ نبی ﷺ اور طریق ابی بکر ؓ و عمر ؓ کے مابین کوئی تانی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا مفسرانِ اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالا افراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارے میں سبع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو، اُس کو اُسی معنی کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعے سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔

مثلاً حروف ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقع پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارے میں دلیلوں کا تعارض آ پڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے، تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد دی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تاکہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پاسکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا“ اور خلوص قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔

اور ان مذکورہ فوق شرائط کا مکمل کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علمِ اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تاکہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنادینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول ”قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ“ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ”اِنَّهُ مُلَازِمَةٌ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی“ حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت ”اللّٰهُ اَنْزَلْنَاهُ“ ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

مفسر کے آداب بقول ابن تیمیہؒ

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے ”اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ”لَتَبَيِّنَ لِّلنَّاسِ مَآ نَزَّلَ الْبَحْمُ“ معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے اور ابو عبد الرحمن السلمیؒ نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفان ؓ اور عبد اللہ بن مسعود ؓ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی ﷺ سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں

بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ”ہم نے قرآن، علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے“، اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ اُنس نے کہا ہے کہ ”جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرۃ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا۔“

یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرۃ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الذِّكْرُ لِتَتَّقُوا اللَّهَ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ اور ارشاد کیا ہے ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ“ اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعے سے اُن کی تجارت، ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے، اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارے میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا۔

سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں

اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں یہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعین میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں انہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرض یہ کہ سلف صالحین کے مابین تفسیر قرآن شریف کے بارے میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلاف تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلاف تضاد کی جانب، اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ سلف صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ کسی میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ کسی کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے ”الصَّراطُ الْمُسْتَقِيمُ“ کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ لہذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دین اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر اُن دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اُس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اُس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اُس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اُس کی توصیف ہر ایک نے اُس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو برسمیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ برسمیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اُس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا..... الْآيَةُ“ کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ”الْكِتَابُ لِنَفْسِهِ“ کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمت کے منہک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور ”مُقْتَصِد“ کا لفظ اُن لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور السَّابِق کے معنی میں

وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی، پس اُس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکو کاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقصد لوگ اصحاب الیمین (دینی جانب والے) ہیں۔ اور اَلْسَابِقُونَ سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبارت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے ”سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقصد وہ ہے جو کہ اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے۔“ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ ”سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات و صدقات بھی کرتا رہے۔ مقصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے، اور ”ظالم“ مانع زکوٰۃ شخص ہے۔

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارے میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسکن کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں پیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغة ہونے کے دو امور کا محمل ہوتا ہے، مثلاً لفظ ”قَسْرَہ“ کہ اس سے تیر انداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور ”عَسَسَ“ کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو ”مُسَوِّطِی“ ہوتا ہے لیکن اس سے دونوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”ذٰی قَدَلٰی“ میں جو ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح ”اَلْفَجْرِ۔ وَالشَّفْعِ۔ وَالْوَتْرِ۔ وَلِیَالِ عَشْرِ“ کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کہ الفاظ میں کبھی جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دومرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس سے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور کسی مرتبہ وہ دوسرے معنی، اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے شخص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔

لہذا اگر اس نوع کے بارے میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہو سکے گی، اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ انہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنی لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے ”بَسَلٌ“ کی تفسیر لفظ فُجَسَ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں ”تُرْتَهَنَ“ کا لفظ استعمال کیا ہے، اور اس کی علت یہ ہے کہ فُجَسَ اور تُرْتَهَنَ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں۔

تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے

کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو، یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذہب کے اُس بعض حصہ کے تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر پیرا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعیین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ ان امور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی ﷺ سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعب اور وہب کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو، اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا

اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے کہ ”جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب ہی کرو“۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعی سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔

پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجت نہ ہوں گے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم سے نقل کیا گیا ہو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعین سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں خود نبی ﷺ سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے۔ جس نے رسول پاک ﷺ سے سنا ہو اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس بات کے کہ صحابی ﷺ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا۔ بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہر حال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے

اگرچہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں، تفسیر، ملاحم، اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) اور امام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں امور کے بارے میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں ان میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔

تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں

اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دوسری حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے ان ہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں جیسے عبدالرزاق، فریابی، کعب، عبد بن حمید، اسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب ان دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسب ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جمالیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو اُن ہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے ہیں کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے، مرا دلے سکے۔

متاخرین مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زبان دان کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حائوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارے میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارے میں

اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے۔ اور یوں ہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ اُنہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ بارے میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔ اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں :

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے اور گا ہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امور میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا اُنہوں نے قصد کیا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارے میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارے میں بھی۔ لہذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور اُنہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے اور اُنہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیر تصنیف کر لی ہیں۔

جیسے عبدالرحمن بن کیسان الاصم، جبائی، عبد الجبار، رباعی اور زخشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح آمیز بنا دیتا ہے۔ اور در پردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ یہاں تک کہ اہل سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علیٰ وجہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریر نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے فرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور اُن کی کوئی تفسیر موجود ہے اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا اُنہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے۔ جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سے صوفی، واعظ، اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہذا اگر ان معنوں میں جن کو مذکورہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ شخص کر کے ابن تیمیہ کا کلام بیان ہوا، اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

تفسیر کے چار ماخذ

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ”تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں ازاںجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں :

(۱) نبی ﷺ سے نقل کا پایا جانا : اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ”تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں مغازی، ملائم اور تفسیر۔ امام مہدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے ”اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ”ظلم“ کی تفسیر شرک کے ساتھ ”حَسَابًا یَّسِيرًا“ کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاعْبُدُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ میں لفظ ”قُوَّة“ کی تفسیر تیر اندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہے اور انشاء اللہ میں اسی کتاب کے اخیر میں ان سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا : کیونکہ اُس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اُس روایت کے ہے جو کہ نبی ﷺ تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یوں ہی کہا ہے۔ ابو الخطاب حنبلی نے کہا ہے ”جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اُس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اُس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابیؓ سے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابیؓ کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم سے اخذ کرنا اُسی میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اُس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا اُسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ”اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہؓ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہؓ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو ان ہی امور اور روایتوں کے بارے میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں ان سے تعمیم کی تھی لہذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے، اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ”قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارے میں احمدؒ سے دور روایتیں آئی ہیں، اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں تابعین کے اقوال بیان کئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعین نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہؓ ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الفاظ، باتیں بھی حکایت کی جاتی ہے جن کو سن کر نا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعین میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو کہ اُس کے نزدیک ظاہر تر اور وسائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہ یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھیر کر آ جاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا : کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ”مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی“۔ اس لئے کہا

گیا ہے کہ امام احمدؒ نے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ”قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دور وایتیں آئی ہیں۔“ اور کہا گیا ہے کہ اس بارے میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کی ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں اور بہت تھوڑا سا کلام عرب اُن پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعریا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے اُن معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور یہی تفسیر نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا۔“

(۴) کلام کے معنی کے مقتضی سے اور شریعت سے ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضی سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے اور یہی تفسیر ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے ابن عباسؓ کے دعا کی تھی کہ ”اَللّٰهُمَّ فَفِّهْهُ فِی الدِّیْنِ وَعِلْمُهُ التَّوْحِیْدُ“ یعنی بار الہی تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علیؓ نے اپنے قول ”اِلَّا فَهْمًا یُؤْتَاهُ الرَّحْلُ فِی الْقُرْآنِ“ سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیت کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ“ اور ارشاد کیا ہے ”وَ اَنْ تَقُوْلُوْا عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ“ نیز فرمایا ہے ”لَیْسَ لِّلنَّاسِ مَا نَزَّلَ الْیَہِمْ“ کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی،“ اس حدیث کو ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ ہی نے فرمایا ہے کہ ”جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے۔“ اس حدیث کی روایت ابو داؤد نے کی ہے۔

اور یہی ”نے پہلی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ“ اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے۔

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ”اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ ﷺ نے (وَاللّٰهُ اعْلَمُ) فَقَدْ اَخْطَا الطَّوْقِیْنَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کو لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارے میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ، سبب نزول اور محتاج بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں اُن صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارے میں خداوند جل و علا نے خود ہی فرمایا ہے ”وَ اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لَیْسَ لِّلنَّاسِ مَا نَزَّلَ الْیَہِمْ وَلَعَلَّہُمْ یَتَفَكَّرُوْنَ“۔ پس جس چیز کا بیان صاحب شرع (ﷺ) سے وارد ہوا ہے اُس کے بارے میں آپ کے بعد آنے والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس امر کا بیان شارع سے وارد نہیں ہوا اس کے بارے میں اب حضور ﷺ کے بعد والے اہل علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تا کہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا ہے اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ”جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارے میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ معرفت ناپسندیدہ ہوگی۔“

ماوردی نے کہا ہے ”بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز رہ رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور و فکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔

جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَ مِنْهُمْ“ اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورہ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعے سے کوئی شے ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ”جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارے میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسر صواب آجانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔

حدیث: الْقُرْآنُ ذُلُولٌ وَجُوهٌ فَاحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهٍ كِي تَشْرَحَ

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”الْقُرْآنُ ذُلُولٌ وَجُوهٌ فَاحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهٍ“ یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جائے والی چیز ہے، اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمول کرو۔ اس حدیث کی روایت ابو نعیم وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے کی ہے لہذا قولہ ”ذُلُولٌ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام، و فرمانبردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اُسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔

اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ ذُلُولٌ وَجُوهٌ بھی دو معنوں کا محتمل ہے، ایک یہ کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سے وجوہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اواخر و انوائی، ترغیب و ترہیب اور تحریم کی قسم سے کثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ ”فاحمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجُوهٍ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ غرائم ہیں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابواللیث نے کہا ہے کہ ”نبی کا انصاف محض تشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنَجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ“، کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا، پس جس وقت قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا دوا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اُس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس نے دوسروں سے سنا ہو اور اُس کی تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہوگی نہ کہ علی وجہ التفسیر۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارے میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اُس سے یوں مراد ہے تو یہ بات حلال نہ ہوگی، اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارے میں کہا ہے ”اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ ”زای“ سے ”ہوی“ (بے جانسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔ اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔ کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارے میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ اور اس نے دوسری حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ ”اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعین کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارے میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ کر کہے۔“

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے ”تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محفوظ ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا حِفَافًا وَثِقَالًا“ کہ اس کے بارے میں مختلف اقوال آئے ہیں۔ کسی نے ”شَبَابًا وَشُيُوخًا“ (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی ”اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ“ (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔ کوئی ”عِزَابًا وَمُسَاهِلِينَ“ (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا ہے، اور کوئی ”نَشَاطًا وَغَيْرَ نَشَاطٍ“ (چست اور سست) اور کوئی ”اَصْحَاءَ وَمَرْضَى“ (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی محتمل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل قولہ تعالیٰ ”مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ“ کے بابت کہ اس سے علی ؑ اور فاطمہ رضی اللہ عنہا مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا الطُّوْقُ وَالْمَرْجَانُ“ سے حسن ؑ اور حسین ؑ مراد ہیں۔

آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے یا نہیں؟

اور کسی عالم کا قول ہے ”اس بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ ”گو ایک شخص عالم، ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہو۔ تاہم اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارے میں نبی ﷺ سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رُک جائے۔“ اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں :

مفسر ہونے کے لئے پندرہ علوم کا جاننا ضروری ہے

(۱) علم لغت : کیونکہ مفردات الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے ”کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغات عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارے میں کچھ کلام کرے“، اور امام مالک کا قول اس بارے میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) علم نحو : اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہو سکتا۔ ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے

اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسنؒ نے جواب دیا ”اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔

(۳) علم صرف : اس سے لفظوں کی بناء اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تشریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً ”وَجَدَ“ ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُس کی گردان کریں گے وہ ان مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قول تعالیٰ ”يَوْمَ نَذْعُو كُلَّ اُنَاسٍ فِى اَمَامِهِمْ“ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ ”امام“ اُم کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا، تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تشریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تشریف اُم کی جمع ”امام“ کھوزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم اشتقاق : کیونکہ اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسا ”مسح“ کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاحت سے ماخوذ ہے یا ”مسح“ سے۔

(۵، ۶، ۷) معانی، بیان اور بدیع کے علوم : اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواص تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور ان ہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رُکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاة ضروری چیز ہے اور وہ مقتضاً صرف ان ہی علوم کے ذریعہ جسے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے ”معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصول اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن الجدید کا قول ہے ”جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور فصیح (فصح تر) اور رشیق ارق کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بجز ذوق سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین و جمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے، سرخ و سفید، نازک گلاب کی چکھڑی سے مشابہ رنگت، پتلے پتلے ہونٹ، دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم کہ گویا ابدار موتیوں کی لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرگمیں معلوم ہوں، نرم و نازک ہموار رخسارے، ستواں ناک، اور بوٹا سا قد۔ اور دوسری نازنین اس سے ان ہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گو اُس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جاسکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے، البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو، لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہل ذوق وہ لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان سے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری، انشاء پر دازی، تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے۔ چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفصیل دینے کے بارے میں رجوع کرنا سزاوار ہے۔

اور زنجیری کہتا ہے ”خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کا معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظم کلام کو اپنے حسن پر، بلاغت کو اپنے کمال پر، اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے۔“ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا اور یہ فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و رواں ہے۔

(۸) علم قرأت : اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) علم اصول دین : بریں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہذا اصولی شخص (یعنی علم اصول دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل، واجب اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) علم اصول فقہ : اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلین قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم : اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارے میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) علم ناسخ و منسوخ : تاکہ محکم آیات کو اُس کے ماسواء سے الگ معلوم کیا جاسکے۔

(۱۳، ۱۴) علم فقہ تفسیری احادیث کا علم : علم فقہ اور اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

(۱۵) علم وھی یا لدنی وہی علم ہے : اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث ۱؎ ”مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمًا مَالًا يَعْلَمُ“ سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیانے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہے ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا۔ اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہوگا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہوگا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے باطن (فطری اور جبل) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی ﷺ کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے۔

علم تفسیر کے موانع اور حجابات

میں کہتا ہوں اور شاید کہ تم علم وہی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔ جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصول علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک اُس کے دل میں کوئی بدعت، یا غرور یا بے جا خواہش، یا دنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے، یا غیر متحقق بالایمان ہو، یا اُس کا پایہ تحقیق کمزور ہو، یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر

۱؎ جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے، یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

تفسیر قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ ”مَنْصُورٌ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ“ اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے بارے میں کہا ہے ”اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں“۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”تفسیر کی چار وجہیں ہیں :

- (۱) ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔
- (۲) دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارے میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔
- (۳) تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔
- (۴) اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔

قرآن چار وجہوں پر نازل کیا گیا

پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ ”قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے“ حلال اور حرام“ کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا“۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں، وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں، اور ”مثنیٰ جس کو خدا تعالیٰ کے سواء اور کوئی نہیں جانتا“ اور ماسوائے اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

اس تقسیم پر علامہ زرکشی کا تبصرہ

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس ؓ کے اس قول کے بارے میں کہا ہے کہ ”یہ ایک صحیح تقسیم ہے، اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس کے متعلق اُن کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اُس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اُس کے بارے میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیوتوں کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارے میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیوتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سواء اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا حال کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا حال نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے متضمن نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادرت کرتی ہیں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔

پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ ”فَسَاعِلْمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ سے ہر ایک شخص توحید کے معنی اور اس بات کا ضرور اور اک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں۔ اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف ”لا“ نفی کے واسطے اور حرف ”إِلَّا“ اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضی حصر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ”أَقْسُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ“ یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضی مامور یہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ ”أَفْعَلْ“ کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جانے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ ہر معانی ہر آدمی کو بالضرورة معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سواء اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امور غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیام قیامت، تفسیر روح اور حروف مقطعه کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کی اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کی کسی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی توفیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا اُمت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علماء جانتے ہیں اور اُن کا مرجع ان ہی علماء کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط، مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارے میں علماء کے سواء اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارے میں تہارائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔

پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اُس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا۔ جیسے کہ لفظ ”قُرْء“ ظہور و حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنے والی علامتوں کے ذریعے سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں، اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے۔ مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جب کہ یہ بات معلوم ہو چلی تو اب جو شخص قرآن کے بارے میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اُس کی گفتگو اُن مذکورہ سابق چار وجہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسب ذیل ہیں :

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔

(۲) لفظ محتمل کا اُس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔

اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے اُن باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) مراد نہیں کے صیغے اور خبر، مجمل، مبتدئ، عموم، خصوص،

مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جس کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرو سے بڑی نہیں ہوتا، اس لئے لازم ہے کہ یوں کہے ”یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے“۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرات) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اُس کے اجتہاد کی رسائی اُسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اُس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کر لے۔

تفسیر بالرائے کی پانچ قسمیں

اور ابن النقیۃ نے کہا ہے ”تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں محکمہ یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں :

- (۱) اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔
- (۲) دوم یہ کہ اُس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔
- (۳) تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اُس کے تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اُسی مذہب کی طرف پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔
- (۴) چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کر دے کہ خدا تعالیٰ کی یہ مراد ہے۔
- (۵) اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔

قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں

پھر ابن النقیۃ نے اس کے بعد کہا ہے اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں :

وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے

اول : ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے : اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگار عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنالیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اُس کے کُنہ ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ اُن اُمور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو ”بُجْهِ مِنَ الْوُجُوْہ“ بھی ان کے بارے میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ ﷺ کو ہے

دوم : وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں : اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (ﷺ) ہی کو مطلع بنالیا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ ﷺ ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اُس شخص کو جسے آنحضرت ﷺ نے اذن دے دیا ہو۔ ابن النقیۃ ”کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اول میں سے ہیں۔

وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا رسول اللہ ﷺ کو حکم ہوا

سوم : وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی ﷺ کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت ﷺ کو اُن اُمور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ اُن میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارے میں بجز سمعی، طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ، منسوخ، قرأتیں، لغات،

گزشتہ قومیوں کے قصے، آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض اُن میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں :

(۱) ایک قسم اُن میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارے میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ اصلی، فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا مبنی قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواضع، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج اُن لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیۃؒ کا بیان ختم ہو گیا۔

اور ابو حبان نے کہا ہے ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارے میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور یہ کہ آیات کی فہم اسی بات پر موقوف ہوتی ہے۔ ابو حبان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً سبب نزول، نسخ، تعین، مبہم، اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں، اور اُن کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہو تاکہ منقول کے بارے میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارے میں نظر پر احالہ کیا جاسکے۔

تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا درود نبی ﷺ سے ہوا ہے یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول اللہ ﷺ سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔

اور دوسری قسم میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو یہ یکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو اُن کو جمع کر لیں گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو تفسیر قرآن شریف کے بارے میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا ”اَللّٰهُمَّ عَلِّمَهُ التَّائِيْلَ“ یعنی بار الہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔

اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارے میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی ﷺ ”تَعْرِضُكُمْ زَيْدٌ“ ہے یعنی زید رضی اللہ عنہ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارے میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارے میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کی

طرف اُن کے مدلولات کی جانب اور اُن کے تحسب سیاق کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمد للہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہو گئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ : صحابہ کا تفسیر میں اختلاف ان کی قرأت کے اختلاف کے سبب سے بھی ہے

یہ ضروری ہے کہ جو تابع صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں اُن کو مخصوص قرأتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل اُن میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرأت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ ”لَقَالُوا اِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا“ کے بارے میں کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”سُكِّرَتْ“ ”سُدَّتْ“ کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ ”سُكِّرَتْ“ بمعنی ”اُخْذَتْ“ کے آیا ہے۔ اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سُكِّرَتْ کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے ”سُدَّتْ“ کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرأت ”سُكِّرَتْ“ تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں ”سَحَرَتْ“ اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر انہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔

اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”مَسَرَّاهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ“ کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قَطْرَان وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے کئی دیگر طریقوں پر حسنؒ سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ قَطْرَان پگھلا ہوا تانا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول، قرأت ”مِنْ قَطْرَانِ“ کی تفسیر ہے یعنی ”قَطْرَانِ“ کو تنوین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانا اور ”ان“ بمعنی سخت گرم جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید جبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے۔

اور اس نوع کی مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلاف قرأت کی بنیاد پر وہ اختلاف تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ ”اَوَّلَا مَسْتُمْ“ کی تفسیر میں ابن عباسؓ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس اُمراؤں یعنی جماع، قرأت ”لَا مَسْتُمْ“ کی تفسیر ہے۔ اور امردوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت ”لَمَسْتُمْ“ کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ : متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعیؒ کا نظریہ

امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البیہقی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول ﷺ کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابیؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علماء کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل : قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں

اور قرآن کے بارے میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے، میں نے امام ابی الحسن واحدیؒ مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ انہوں نے کہا ابو عبد الرحمن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اُس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انہوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے، بایں وجہ کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے۔

اور علامہ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ اور تفتازانیؒ نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ انہوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعاء کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور اُن لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف ارباب سلوک ہی پر مشکف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خدا شناسی) کی قبیل سے ہے۔

قرآن کا ظاہر، باطن، حد اور مطلع

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینیؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت کیا خیال کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“ کے بارے میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں مَنْ ذَلْ ذَلْ (یعنی ذلت سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل ہو۔ ذی (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اُس کا مشار الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) يَشْفَعُ (شَفَا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر) کا (مصدر وعی سے)؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا لحد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے ”إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا“۔

ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ الحاد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابیؒ نے تو یوں بیان کیا ہے ”حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ“ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے۔ اور دہلی نے عبد الرحمن بن عوفؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن ۱۰ عرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے“۔ اور طبرانی اور ابویعلیٰ اور ہزار وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ”بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے“۔ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن (ظاہر و باطن) کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں۔

ظاہر و باطن کے متعدد معانی

- (۱) اوّل یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔
- (۲) دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو، اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود ؓ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔
- (۳) سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔
- (۴) ابو عبیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان پر باد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہ بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔
- (۵) اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطن قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے اور رسول پاک ﷺ کے ارشاد ”وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ“ کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک انتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب ﷺ کے قول ”لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ مُطْلَعٌ“ کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غماض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعے سے اُس غماض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزاء پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے، باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں اور مطلق وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس ؓ سے روایت کیا ہے۔

قرآن مجید و شیون، ذوفنون اور ظاہروں اور باطنوں کا جامع ہے

ابن عباس ؓ نے کہا ہے ”بے شک قرآن ذوشیون اور ذوفنون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ تو غل کرے وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔“ (قرآن میں) اخبار امثال، حلال حرام، ناسخ، منسوخ، مجسم، متشابہ، ظاہر اور باطن سبھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہذا تم حصول قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔“

ابن سبع نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء ؓ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے۔“ اور ابن مسعود ؓ نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبع ”کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورہ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی۔“

معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارے میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اس لئے ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعے سے غلطی کے مواضع منقش ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنالیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنالینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنہ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہو کر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کے دعویٰ کرے۔

صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المُنن میں بیان کیا ہے، معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قول رسول ﷺ کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ اُن ہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والے کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلام رسول ﷺ کا احاطہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں اس واسطے کہ اُن کا بیان احاطہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر حالہ ہو جاتی لیکن انہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظاہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُن ہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل : مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں

تفسیر کا طریقہ :

علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارے میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسبِ حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اُس میں طریقہ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ حقیقی اور محامضی معنی کی رعایت مد نظر رکھے تالیف اور اُس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے۔

از انجملہ ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہذا وہ اُن الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تشریف کی زو سے اُزاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے اور بعدہ بحسب ترکیب اُس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر اُن چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدہ علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اُس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہ اشارہ کو ذکر کرے۔

تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کا آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیہ کریمہ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں بہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہڈی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ یہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے ”جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اوّل ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اُس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زخشری نے اس وتیرہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجدد الآئیمہ عبدالرحیم بن عمر انکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زخشری سے اُس کے اس طرز عمل کی علت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں اُن ہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ”حَسْبِيَ اللَّهُ كَذَٰلِكَ“ یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے

امام ابو نصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکمٰ نہ بنایا جائے گا اور یہ کبھی نہ کہا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک کا کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ”اخبار“ (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے، اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑے تکرار کا ادعاء کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔

مترادفات کو تکرار نہ قرار دیا جائے

بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ ”لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرُ“ اور ”صَلُّوْا مِنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةً“ اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے تو ہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

نظم کلام کی مراعات ضروری ہے

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاة بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ”جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارے میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر فن اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے، حالانکہ ان ہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے۔

ابوہبان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے اور مسائل اصول فقہ، مسائل فقہ، اور اصول علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر ہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کئے ہوئے صرف یوں ہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی توراتح کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ : حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول

ابن ابی حمزہؓ نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے ”اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونیوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کروں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں۔“ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت ”الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ ”حَمْدُ“ کے معنوں کا بیان، اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ”اللہ“ کا تعلق ہے اور اُس کا لائق مرتبہ تزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو، اور عالم کی تعداد ایک ہزار ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق حال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسماء اور صفات کو بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس وضع کو صرف ان ہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔

ازال بعد حسب ”مَالِکِ یَوْمَ الدِّیْنِ“ کہا تو ضرورت ہوئی کہ روز قیامت اور اُس میں جو موطن اور احوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے، بعدہ ”إِیَّاكَ نَعْبُدُ وَإِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ“ کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت، اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو، عابد کا بیان اُس کی صفت میں اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا ذکر ہو۔ پھر جب ”اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“ تا آخر سورۃ کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہو۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفات کا بیان مع اُن اُمور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفات اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرض یہ کہ ان وجوہ کے اعتبار پر علیؓ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

اُنابیویں نوع (۷۹)

غرائب تفسیر

تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکور نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مؤلف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تاکہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال میں ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ ”حَمْسَتَى“ کے بارے میں کہا ہے کہ ”ح“ سے علیؑ اور سعادہؑ کی جنگ مراد ہے۔ ”میم“ ہر گزادروانی حکومت ”عین“ سے عباسؑ حکومت، ”سین“ سے سفیانی حکومت اور ”قاف“ سے قدوہ مہدی علیہ السلام مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے ”التم“ کے معنی یوں بیان کئے گئے ہیں ”الف“ سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ محمد ﷺ سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ ”لام“ سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو بُرا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور ”میم“ سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولٰٓئِي الٰٓلِبِ“ میں قصاص کے معنی ہیں۔ قرآن کے قصص اور اُن سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جو کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ“ پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأت نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورک نے قولہ تعالیٰ ”وَلٰكِنْ يَّطْمَئِنُّ قَلْبِي“ کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ”ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تاکہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتی کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے“۔ الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راسخی سے بے حد دور ہے اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قولہ تعالیٰ ”رَبَّنَا وَلَا تُخِزْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابل برداشت بار محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکوٹاشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ“ میں یہ کہنا کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نخویؒ کا قولہ تعالیٰ ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقِدُوْنَ“ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام، ناراً بمعنی نور اسے محمد ﷺ اور فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقِدُوْنَ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

اسی دس نوع (۸۰)

طبقات مفسرین

دس مشہور مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابہ کرام ﷺ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چار خلفاء، ابن مسعود، ابن عباس، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابو موسیٰ الاشعری اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم میں سب سے زیادہ روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب ﷺ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارے میں وارد ہوئی ہیں اور ان سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر ﷺ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارے میں ابی بکر ﷺ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی ﷺ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارے میں مروی ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تفسیر میں مقام

معمر نے وہب بن عبد اللہ سے اور وہب نے ابی الطفیل سے روایت کی ہے کہ اس میں اس نے کہا میں نے علی ﷺ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریافت کرو گے میں تم کو اس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابو نعیم نے کتاب التحلیہ میں ابن مسعود ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب ﷺ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں۔“

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاش سے طریق پر نصیر بن سلیمان بن اخیسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانادل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود ﷺ سے بہ نسبت علی ﷺ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریر نے ان سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارے میں اُتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابو نعیم نے ابی البختری ﷺ کے واسطے سے روایت کی ہے، اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی ﷺ سے دریافت کیا ”آپ ہم سے ابن مسعود ﷺ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی ﷺ نے جواب دیا ”اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منہ می ہو گیا اور اتنا علم اس کے لئے کافی ہے۔“

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا علم تفسیر میں درجہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ ﷺ نے دعا کی کہ ”بارالہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور ان ہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ”بارالہا تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)۔“

ابو نعیم نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی اور کہا کہ ”یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا۔“

اسی راوی نے عبدالمومن بن خالد کے طریق پر عبد اللہ بن بریدہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے۔ پس جبرائیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ سے کہا ”یہ شخص اس امت کا جبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے، لہذا آپ ﷺ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں۔“

پھر اسی راوی نے عبد اللہ بن خراش کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔“ اور یہی نے الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔“ اور ابو نعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے کثرت علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔“ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ اس امت کے جبر تھے۔“ اور حسن نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ کی فہم قرآن کے بارے میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر جو ان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پڑہ ہے۔“

قولہ تعالیٰ کی تفسیر

عبد اللہ بن دینار رضی اللہ عنہ کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا ”قولہ تعالیٰ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“ کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سائل سے کہا تم ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا ”آسمان بستہ تھے اور وہ مینہ نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئید گئی نہیں اُگاتی تھی، پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ قول سنا دیا۔“ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیان سن کر فرمایا ”میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر قرآن پر جرات کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے۔“

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ کی تفسیر

بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا ”یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے

جن سے تم نے تعلیم پائی ہے۔ چنانچہ اس کے بعد عمرؓ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا اور ابن عباسؓ کو بھی ان ہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمرؓ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ اُن کو کچھ تماشا دکھادیں۔ چنانچہ عمرؓ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد ”اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ”ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمرؓ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف تو جہ منعطف کی اور کہا ”کیوں ابن عباسؓ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟“ میں نے کہا نہیں، عمرؓ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”وہ رسول اللہؐ کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپؐ کو دی تھی اور فرمایا کہ ”جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے۔“ میرا یہ جواب سن کر عمرؓ نے کہا ”مجھ کو اس سورت کے بارے میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو۔“

اَيُّوْذُ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ کی تفسیر

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحاب نبی (ﷺ) سے دریافت کیا تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارے میں نازل ہوئی ”اَيُّوْذُ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اللہ ہی خوب جانتا ہے، عمرؓ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا ”صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں، یا نہیں جانتے۔“ اس بات کو ابن عباسؓ نے کہا ”میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے، عمرؓ نے کہا ”ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔“ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمرؓ نے پوچھا کس عمل کی؟ ابن عباسؓ یہ ایک ایسے متول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے درغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا۔“

لیلة القدر کی بابت ابن عباسؓ کی رائے

ابو نعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”عمر بن الخطابؓ سے کہا کہ اکابرین کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلة القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارے میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمرؓ نے مجھ سے کہا ”ابن عباسؓ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور جو کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا ”امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے، اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے، انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے، ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں، سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں، اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہؐ نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے، صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے، اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہذا امیر اخیال جاتا ہے کہ لیلة القدر بھی ماہ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی۔“ عمرؓ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور انہوں نے کہا ”اس بارے میں ہجراں کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے،“ یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمرؓ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا ”کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباسؓ نے ادا کیا ہے؟“

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور ان پر تبصرہ

تفسیر قرآن کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان سے تفسیر کے متعلق کئی روایتیں آئی ہیں اور ان کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں ان سے علی بن ابی طلحہ الباشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے ”مصر میں فن تفسیر کا ایک صحیفہ ہے جس کو علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اس کے طلب کا ارادہ کرے مصر کی طرف جائے تو یہ کچھ بہت (بڑی بات) نہیں“۔ ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجرؒ نے کہا ہے اور یہ نسخہ ابی صالح لیث رضی اللہ عنہ کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویہ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا تھا۔ اور وہ بخاریؒ کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں ان باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کرتا ہے زیادہ تو اسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر، ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلیؒ نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویہ بن صالح بن علی بن ابی طلحہ رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالحؒ کا تب لیث کے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور حفاظ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے۔“

خلیلیؒ کہتا ہے ”اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جواہرؒ کی روایت دربارہ تفسیر بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے، اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہل مذکور بواسطہ عبد الغنی بن سعید، عن موسیٰ بن محمد ابن جریج رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس روایت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزاء کے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمد رضی اللہ عنہ نے بھی قریب ایک جز کے ابن جریج ہی سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔ اور شبل بن عباد کی نے ابی نجیح سے بواسطہ مجاہد، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔“

ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدیؒ کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما تک پہنچاتا ہے۔ اور السدیؒ سے ثور بن ثورؒ اور شعبہؒ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے مگر وہ تفسیر جس کو السدیؒ نے جمع کیا ہے روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گواسباط وہ شخص ہے جس پر فن رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدیؒ کی تفسیر امثل التفسیر ہے۔ اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارے میں ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعیؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے، ابھی کلام الارشاد۔

السدیؒ کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدیؒ کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اور بواسطہ مرة، ابن مسعود سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے

کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم سے صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرۃ کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اوّل یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن عباس ؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ طریقہ

ابن اکثر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعے سے اسدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباس ؓ سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور چاہا ہو طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباس ؓ کی تفسیر روایت کرنے کے بارے میں پائے جاتے ہیں، ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحاق محمد بن ابی حمزہ، مولیٰ آل زید بن ثابت کے واسطے سے بتوسط مکرمہ ؓ یا سعید بن جبیر کے ابن عباس ؓ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یوں ہی تردید کے ساتھ یعنی عن مکرمہ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں، اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

ابن عباس ؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور ضعیف طریقہ

اور ابن عباس ؓ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح، ابن عباس ؓ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدی نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطے سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور بڑا تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمان "کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباس ؓ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے

ابن عباس سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس ؓ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارہ کی روایت بواسطہ روق، ابن عباس ؓ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہوگی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں، اور اگر کوئی تفسیر جو بکر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جو بکر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردویہ اور ابوالشیخ بن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس ؓ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سے روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے وانی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات تردید نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن شاکر القطن کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبد الحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبد الحکم نے کہا "میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس ؓ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سوحدیشوں کے قریب احادیث اور زائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

ابی بن کعب ؓ سے تفسیر کے متعلق روایات

اور ابی بن کعب ؓ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ، خود ابی سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

دیگر مفسر صحابہ رضی اللہ عنہم

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعود ؓ، ابن عباس ؓ اور ابی بن کعب ؓ کے سواء اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس، ابی ہریرہ، ابن عمر، جابر اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبداللہ بن عمرو بن عاص ؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتوؤں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہے اور وہ باتیں جو اُن امور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ ”فَسِیْ ظَلَلِیْ مِنَ الْغَمَامِ“ کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں۔

تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں ابن عباس ؓ کے رفقاء اور کوفہ میں ابن مسعود ؓ کے اصحاب اور اہل مدینہ ہیں

طبقہ تابعین : ابن تیمیہ کا بیان ہے ”تفسیر کے سب سے بڑے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس ؓ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہد، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، ابن عباس ؓ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود ؓ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارے میں اعلیٰ معلومات مسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبدالرحمن بن زید اور مالک بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔“

علم تفسیر میں مجاہدؒ کا مقام

فضل بن میمون کا قول ہے ”میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انہوں نے کہا میں نے تم میں مرتبہ قرآن کو ابن عباس ؓ پر پیش کیا ہے، یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا ”میں نے قرآن کو ابن عباس ؓ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی ہے اور کیوں کر؟“ اور خصیفؒ نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثورؒ کہتے ہیں ”اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے۔“ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے مجاہد کی تفسیر پر شافعی اور بخاری وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں۔“

علم تفسیر میں سعید بن جبیرؒ کا مقام

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر کو اہل مجاہد ہی سے وارد کئے ہیں، اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیرؒ بھی ہیں۔ سفیان ثوریؒ نے کہا ہے ”تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیرؒ سے، مجاہدؒ سے، عکرمہؒ سے اور ضحاکؒ سے۔“

علم تفسیر میں عکرمہ کا مقام

اور قتادہؒ نے کہا ہے ”تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں، عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیرؒ اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے، عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے، اور حسنؒ اُن میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور بخملہ اُن لوگوں کے عکرمہؒ ابن عباسؓ کے مولیٰ ہیں، شعی نے کہا ہے ”عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حربؒ نے کہا ہے ”میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوگوں کے مابین ہے، یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہؒ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباسؓ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے ہیں اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے۔“ ابن ابی حاتم نے سماک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا ”میں قرآن کریم کے بارے میں جس چیز کو کبھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباسؓ سے مجھ کو پہنچی ہے۔“

دیگر تابعی مفسرین

اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصریؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عطاء بن ابی سلمہؒ، الخراسانیؒ، محمد بن کعب القرظیؒ، ابو العالیہؒ، ضحاک بن مزاحمؒ، عطیہ العوفیؒ، قتادہؒ، زید بن اسلمؒ، مرۃ الہمدانیؒ اور ابومالکؒ ہیں، اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگوں کا مرتبہ ہے۔
ربیع بن انسؒ اور عبدالرحمن بن زید بن اسلمؒ دوسرے لوگوں میں سے، پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے قدمائے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

اقوال صحابہ و تابعین کی جامع تفسیر

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عیینہؒ، کعب بن الجراحؒ، شعبۃ بن الحجاجؒ، یزید بن ہارونؒ، عبدالرزاقؒ، آدم بن ابی ایاسؒ، اسحاق بن راہویہؒ، روح بن عبادہؒ، عبد بن حمیدؒ، سعیدؒ، ابی بکر بن ابی شیبہؒ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔

ابن جریر الطبریؒ کی تفسیر

اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبریؒ کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتمؒ، ابن ماجہؒ، حاکمؒ، ابن مردویہؒ، ابوالشیخ ابن حبانؒ اور ابن المذنبؒ رفع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سواء اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریرؒ کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہذا وہ دوسروں پر اس لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

متاخرین کی تفسیر

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور انہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا اور اقوال کو پے درپے نقل کیا۔ لہذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتئیں ہو کر رہ گیا۔ ازاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا، اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُس پر اعتقاد کر لیا کرتا۔

پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارے میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے بارے میں دس اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ ﷺ اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارے میں کہا ہے ”مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں۔“

خاص خاص اہل فن علماء کی تفسیریں

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارے میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد، مسائل، فروع اور اختلافات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھر مار کرے اور گزشتہ لوگوں کی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے ثعلبی نے کیا ہے، اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیان امہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی دلیلیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے جس طرح قرطبی نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر کو حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اُن ہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جانکے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت طاری ہو جاتی ہے۔

بدعتیوں اور ملحدوں کی تفاسیر

ابو حیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے ”امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے انہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنالے یوں کہ جہاں اُس کو دُور سے بھی کسی پھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کر لیا، یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔“

بلقیسی نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ رُحِزَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْحَنَّةَ فَقَدْ فَازَ“ کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رؤیت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں ایسا کفر بکتا ہے کہ توبہ بھلی اور خداوند کریم پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالیٰ ”إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ“ کے بارے میں (معاذ اللہ) یہ جھک مارا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارے میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ ”يَا مُرْكُمُ أَنْ تَدْبَحُوا بَقْرَةً“ کے بارے میں کچھ ایسا ہی

ہدیان بکا ہے اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابویعلیٰ وغیرہ نے حذیفہ ؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بے شک میری امت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قرأت اس طرح کرے گا جیسے کہ سڑی ہوئی اور بیکار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جدا گانہ کرے گا“۔

قابل اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبریؒ کی ہے

پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟ تو میں کہوں گا کہ وہ مستند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبریؒ کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتماد علماء نے اتفاق رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل ترتیب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے ”ابن جریر کی کتاب میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی“۔

الاتقان کا سبب تالف

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال، استنباطوں، اشاروں، اعرابوں، لغتوں، بلاغت اور نکتوں اور بدائع کی خوبیوں وغیرہ امور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی۔ میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین و مطلع البدرین رکھا ہے اور اُسی کتاب کا اس کتاب الاتقان کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے۔ بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآل محمد ؑ اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام و کمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت ﷺ تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

تفسیر قرآن سے متعلق روایات و احادیث

الفتاحہ : احمدؒ اور ترمذیؒ نے حسن قرار دے کر اور ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں عدی بن حبانؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بے شک“ **”الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ“** یہودی لوگ ہیں اور **”الضَّالِّينَ“** نصاریٰ ہیں۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر ؓ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی ﷺ سے سوال کیا **”الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ“** کون لوگ ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”یہود“ اور میں نے کہا **”الضَّالِّينَ“** یعنی یہ کون ہیں تو حضور انور ﷺ نے ارشاد کیا ”نصاریٰ“۔

البقرة : ابن مردویہؒ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نصرہؒ، ابی سعید الخدریؒ ؓ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ **”وَلَهُمْ فِيهَا اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ“** کی تفسیر میں ارشاد کیا وہ بیویاں حیض، پاخانہ، ناک کے میل، اور تھوک سے پاک ہوں گی۔ ابن کثیرؒ نے اپنی اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربیع واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبانؒ ؓ کا قول ہے کہ اُس کے ذریعے سے حجت لانا ناجائز نہیں ہوتا۔ اور حاکمؒ نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے، اور پھر میں نے ابن کثیرؒ ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ ”یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقات ہیں عمرو بن قیس الملایٰی سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اُس کی بہت اچھی ثناء و صفت کی ہے یہ روایت کی ہے

کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ”عدل“ کیا چیز ہے تو سرور کائنات ﷺ نے فرمایا ”عدل فدیہ ہے“۔ یہ روایت مرسل جید ہے اس کی تعضید ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ روایت کی ہے کہ حضور (ﷺ) نے فرمایا ”بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ ”ادْخُلُوا الْبَابَ سُحَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ“ پس وہ دروازہ میں چوتروں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطہ کے بجائے) ”حَبَّةٌ فِیْ شَعْرَةٍ“ کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ ”قُولَا غَيْرَ الَّذِیْ قِیلَ لَهُمْ“ کی تفسیر ہے۔ اور ترمذی وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا دلیل ایک ہندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافراں کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا۔“ (یعنی وہ ہندی اس قدر عقیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اُس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ حضور انور ﷺ نے فرمایا ”قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے“۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما نبی ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ حَقٌّ تِلَاوَتُهُ“ کے بارے میں یہ روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے۔“

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ“ کے بارے میں فرمایا ”لَا طَاعَةَ إِلَّا فِی الْمَعْرُوفِ“ یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بُری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً روایت کیا ہے بایں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الہی کے بارے میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد، ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ کے بارے میں فرمایا ”عَدْلًا“ یعنی میانہ رو۔“

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا آیات تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں میں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی طلبی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیات تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)۔ قوم نوح علیہ السلام کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ ”تم اپنے گواہ لاؤ اور نوح علیہ السلام عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (ﷺ) اور اُن کی اُمت ہے۔ کہا رسول اللہ ﷺ نے اور وَسَطُ عَدْلٍ کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوح علیہ السلام کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے، اور نوح علیہ السلام تم پر گواہی دیں گے۔“ اس روایت میں رسول اللہ ﷺ کا قول ”وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ“ مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجر نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے، اور ابوالشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جویر کے طریق پر بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُونِیْ اَذْ كُنْتُمْ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو، میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا۔“

طبرانی نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کا نعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا تو آپ ﷺ نے ”اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ“ پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ ﷺ کو اس امر کے باعث (اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ) فرماتے سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ ﷺ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟ حضور انور ﷺ نے ارشاد کیا ”مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے“ اس حدیث کے بکثرت شاہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ہم لوگ ایک جنازہ میں

رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا ”کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اس کی آواز کو سنتا ہے وہی اس کا فر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قول تعالیٰ ”وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ“ کا، یعنی چوپائے ان پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابوامامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”الْحَجَّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ“ یہ سوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا رَيْبَ وَلَا فَتْنٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ“ کے معنی یوں بیان فرمائے۔ ”رفث، عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسُوق، برے کام کرنا اور، جدال ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے۔“ ابوداؤد نے عطا سے روایت کی ہے کہ اس سے یحییٰ (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اس نے کہا ”عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”لغو فی الیمین“ آدمی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لَا وَاللّٰہ اور بَلٰی وَاللّٰہ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ (ﷺ)! اللہ پاک تو فرماتا ہے الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسری (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟“ حضور انور ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”تَسْرِجُ بِإِحْسَانٍ“ تیسری طلاق ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں آکر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے اور تیسری طلاق کہاں ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ”تیسری طلاق ہے ”إِسْكَافُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِجُ بِإِحْسَانٍ“ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعہ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده نبی ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”الَّذِي يَبْدُو عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا صَلَوةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر سمرقہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا صَلَوةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا صَلَوةُ الْوُسْطَى صَلَوةُ الْعَصْرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری بھی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”السَّكِينَةُ“ ہوائے تند یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے۔

ابن مردویہ نے جوہر کے طریق پر بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ“ کے بارہ میں مرفوع روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اسی کو تفسیر قرآن کا ملکہ عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد سبھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران : احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ“ کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو تشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ ”وہ لوگ خوارج ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اُتری اس کی زبان سچی ہوئی، اس کا قلب استقامت پر رہا، اور اس کا پیٹ اور اس کی شرمگاہ پاک و امن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے

کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَالْفَنَاطِرِ الْمُفْقَطَرَةِ“ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں۔“ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے۔“

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ السَّيِّئَاتُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا“ کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا ”جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ ہیں اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔ اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیران جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے بستہ طوق و زنجیر ہو کر جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برائے سمجھتے ہیں۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ کی نسبت سوال کیا گیا کہ ”سبیل“ سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”سامان (توشہ) سفری اور سواری۔“ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ“ اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! جو شخص اُس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟“ آپ ﷺ نے فرمایا ”جو شخص حج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا۔“ نفع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاید ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اُس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے۔“

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقرؑ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ“ کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے۔ یہ حدیث معضل (بیچیدہ) ہے۔

دیلی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے۔“ طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”مُسْوِمِينَ“ کے بارہ میں فرمایا ”نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکہ احد کے دن سرخ عمامے۔“ اور بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامت زہر) ہوں گے قیامت کے دن اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں کلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَخْلُقُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ..... الْآيَةُ“

النساء : ابن حاتم اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”ذَلِكَ أَكْثَرُ أَنْ لَا تَعْلَمُوهُ“ کے بارے میں فرمایا ”یہ کہ نہ ظلم کرو۔“ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ ابی ﷺ نے کہا ”یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے، اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے انہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے رو بروایت کریمہ ”كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَلَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا“ پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں اس کی تفسیر جانتا ہوں وہ یہ ہے کہ ”وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی۔“ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”میں نے بھی رسول اللہ ﷺ سے یوں ہی سنا ہے۔“

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ اپنی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قول تعالیٰ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَحَزَّ أَوْهُ جَهَنَّمَ“ کے بارے میں فرمایا ”إِنْ حَزَّاهُ“ یعنی اگر اللہ پاک اُس کو (قاتل کو) یہ جزا دے۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”فَيَوْمَئِذٍ أُجْرُهُمْ أُجُورُهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ“ کے بارے میں فرمایا ”ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا ہے اور جنہوں نے ان (نیکو کار) پر جانے والے (لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پالینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ ان کو ملے گا۔

ابوداؤد نے مراسل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت ﷺ سے ”کَلَالَة“ کی بابت دریافت کیا تو حضور پُر نور ﷺ نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے“ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ”پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالہ ہوں گے“، یہ حدیث مرسل ہے۔ ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے کلالہ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”ما سوا بیٹے اور باپ کے“ یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدة : ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بنو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا“۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ ”فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب ﷺ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”أَوْ كَسَوُتُهُمْ“ کے بارے میں فرمایا ”ایک عباء ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے“۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی امیہ سفینیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا میں ابی ثعلبہ اشجی کے پاس گیا اور اُس سے کہا ”تم اس آیت میں کیا کرو گے؟“ اُس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا قول تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ اس نے جواب دیا ”واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تھا تو حضور انور ﷺ نے فرمایا ”بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کر دینا“۔ تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستے پر چھوڑ دو“۔

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ ﷺ سے آیت کریمہ ”لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو“۔

الانعام : ابن مردویہ اور ابوالشیخ نے ہنشل کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب میں پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قول تعالیٰ ”يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ“ کا۔ ہنشل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت آیہ کریمہ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور انہوں نے کہا، یا رسول اللہ ﷺ ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ”یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ جزین نیست کہ یہ شرک ہے۔“

اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ کے بارے میں فرمایا ”اگر تمام جن انس، شیاطین اور ملائکہ جب سے پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔“

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرة کے طریق پر ابی جعفر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ سے آیہ کریمہ ”فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ“ کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ”ایک نور اس کے سینہ میں چمکا تا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے۔“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا ”پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جاسکے؟“ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”(ہاں اس کی نشانی ہے) بیشکی کے گھر کی طرف پناہ لینا، دارالغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا۔“ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردود یہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَاتَّوُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ کے بارے میں فرمایا ”وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے۔“ اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیب کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کے بارے میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارے میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور وُسْعُهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَأْتُ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا“ کے بارے میں فرمایا ”آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن، اس روایت کے بکثرت طریق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔“

اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا ”إِنَّ الَّذِينَ قَرَأُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا“ وہ لوگ ہی جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں۔“ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”إِنَّ الَّذِينَ قَرَأُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شَيْعًا“ وہ لوگ ہیں جو کہ امت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے۔“

الاعراف : ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”خُلُّوا زَيْتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ کے بارے میں فرمایا ”تم جو تے پہنٹے ہوئے نماز پڑھو۔“ اس روایت کا ایک شاہد ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اُس وقت کے بارے میں ذکر کیا ”جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا فرشتے اُس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں،“

پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ جماعت ملائکہ کہتی ہے، یہ کیسی خبیث روح ہے؟ یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلاتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے قراءت فرمائی ”لَا تَفْتَحْ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ“ پھر اللہ تعالیٰ کہتا ہے، اس کا اعمال نامہ بحین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمیں میں ہے، پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بُری طرح نیچے پٹی دی جاتی ہے اور پھر آپ ﷺ نے پڑھا ”وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ“۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہو جاتی ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں۔“ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں اور ظہرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبد الرحمن المزنی سے روایت کی ہے، اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ، پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہِ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے۔“ اس کا ایک شاہد ابو ہریرہ ؓ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طہرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”وہ لوگ قوم جن کے مؤمن ہیں۔“ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”طوفان موت ہے۔“ اور احمد، ترمذی اور حاکم دونوں نے صحیح قرار دے کر انس ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے پڑھا ”فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْحِجَلِ جَعَلَهُ دَكًّا“ فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے داہنی انگلی کے پوروں پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰ علیہ السلام بے ہوش ہو کر گر پڑے۔“ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بریں لفظ کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے چٹنگی سے اشارہ کیا اور یہ فرمایا پس اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔“ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمد ؓ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ”موسیٰ علیہ السلام پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درختِ سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔“

احمد، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اللہ پاک نے پشتِ آدم علیہ السلام سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا، پروردگار تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدم علیہ السلام کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا ”اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریتِ آدم نے کہا ”بے شک تو ہمارا رب ہے۔“ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ”اللہ پاک نے ذریتِ آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں، پھر اُن سے ارشاد کیا ”اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“، ”قَالُوا بَلَى“ اور ملائکہ نے کہا ”شَهِدْنَا“ یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہیں۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرقہ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت حواء کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آکر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبد الحارث رکھنا اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا۔ لہذا حواء نے اس بچہ کا نام عبد الحارث ہی رکھا اور وہ زندہ رہا۔“ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شععی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے ”تُخَذَ الْعَفْوَ“ نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ ﷺ نے جبریل علیہ السلام سے دریافت کیا کہ ”یہ کیا چیز ہے؟“ جبریل علیہ السلام نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کر لوں، یہ کہہ کر جبرائیل علیہ السلام چلے گئے اور پھر واپس آکر انہوں نے کہا ”اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ

آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اس سے ملیں۔“ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال : ابوالشیخ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَفَتَكُمْ النَّاسُ“ کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ ”یا رسول اللہ ﷺ! یہ ”الناس“ کون لوگ ہیں؟“ یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”اہل فارس“۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”خدا تعالیٰ نے مجھ پر میری امت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ“ اور ”وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ“۔ پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کرو روز قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گا۔“

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ ﷺ کو برسر منبر یہ فرماتے سنا کہ ”وَاعْبُدُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ آگاہ رہو کہ قوت تیر اندازی کا نام ہے۔“ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کار آمد قوت تیر اندازی ہے، واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے یہ حدیث بیان کی تھی یہ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَآخِرِينَ مِنْ خَوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ“ کے بارے میں فرمایا کہ ”وہ جن ہیں“۔ اور طبرانی نے اسی کی مانند یزید بن عبد اللہ بن غریب سے اور اُس (یزید کے) اپنے باپ عبد اللہ سے اور اس کے باپ (عبد اللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءة : ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ ﷺ سے ”يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ“ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”یوم النحر“ قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا عرفہ کا دن ہی ”يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ“ ہے۔

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور حاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو، اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّمَا يَعْزُمُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ اور ابن المبارک نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَسْكَنٌ حَلِيبَةٌ فِي جَنَابِ عَدْنٍ“ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یا قوت سرخ کے بنے ہیں، ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمر دبزر کے ہیں اور ہر ایک کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ رنگ کے بچھے ہیں ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے، ہر ایک کمرہ میں ستر دسترخوان ہیں، ہر ایک دسترخوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرے میں ستر غلام اور باندیاں ہیں، اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اٹھا لیتا ہے۔“

مسلم وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے اس مسجد کے بارے میں باہم اختلاف کیا جس کی بنیاد تقویٰ پر ڈالی گئی تھی، ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی آپ ﷺ کے پاس آئے اور آپ ﷺ سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”وہ میری ہی مسجد ہے۔“ احمد نے بھی اسی مانند سہل بن سعد اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے عوف بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ انصار اصحاب کے پاس مسجد قباء میں تشریف لائے اور فرمایا ”اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارے میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔“

لہذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا ”ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجا کر لیتے ہیں۔“ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو۔“ ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”الْمَسْبُوحُ وَہی روزہ دار لوگ ہیں۔“

یونس : مسلم نے صحیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِيَادَةٌ“ کے بارے میں فرمایا حُسْنٰی سے مراد ہے جنت اور زِيَادَةٌ سے دیدار الہی۔ اور اسی باب سے ابی بن کعب ؓ، ابی موسیٰ اشعری ؓ، کعب بن عجرہ ؓ، انس ؓ اور ابو ہریرہ ؓ سے بھی روایتیں آئیں ہیں۔ ابن مردویہ نے ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا“ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، حُسْنٰی جنت ہے اور زِيَادَةٌ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوالشیخ وغیرہ نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ“ کے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے اور وَبَرَاحَتِهِ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اپنا اہل بنایا۔“

ابن مردویہ نے ابی سعید خدری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس سے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ بیماری (شکایت) ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”تو قرآن پڑھ، اللہ پاک فرماتا ہے“ وَشِفَاءُ لِّمَا فِي الصُّدُورِ“۔ اس روایت کا ایک شاہد واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو تہمتی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہم السلام اور شہید کرتے ہیں، صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا، یا رسول اللہ ﷺ! وہ لوگ کون ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراپہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے، پھر رسول اللہ ﷺ نے تلاوت فرمائی ”أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ“۔

ابن مردویہ نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ“ کے بارے میں فرمایا ”وہ لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں۔“ اور اسی روایت کے مانند جابر بن عبد اللہ ؓ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے اور احمد، سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء ؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے آیت کریمہ ”لَهُمْ الْبُشْرٰی فِی الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا“ کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا ”جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپ ﷺ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ ”جس وقت سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا، یہ رؤیائے صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے، پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے۔“ اس روایت کے طریق بکثرت ہیں، اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا قَوْمٌ يُّؤْمِنُونَ لَمَّا آمَنُوا“ کی تفسیر میں فرمایا انہوں نے ”دُعائی“۔

ہود : ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ سے اس آیت ”يَسْأَلُكُمْ اللَّهُ عَمَلَكُمْ“ کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا ”یا رسول اللہ ﷺ! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم ﷺ نے ارشاد کیا ”جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھا ہوگا وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور اطاعت الہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا۔“ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے از روئے طلب کے احسن اور از روئے ادراک کے زیادہ مرعیت کرنے والی نہیں دیکھی، بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔“

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”جس وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو مٹو کر دیتا ہے، میں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ! کیا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ نیکیوں میں سے ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا ”یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے“۔ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے اس نے کہا ”جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ رِئَاكُ لِيُهْلِكَ الْفَرَسِ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ“ کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بجالیہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں“۔

یوسف : سعید بن منصور، ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا ”یا محمد ﷺ“ تم مجھ کو اُن ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا اُن ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ ﷺ کے پاس جبرائیل علیہ السلام تشریف لائے اور انہوں نے رسول کریم ﷺ کو خبر دی پھر آپ ﷺ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اس سے فرمایا ”اگر میں تجھ سے اُن ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک، رسول اللہ ﷺ نے کہا وہ ستارے خرثان، طارق، الذہبال، ذوالکلیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصیح، الفلق، الضیاء اور النور تھے۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں۔ اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں، یوسف نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ انہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا۔ اور ابن مردویہ نے اس ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت یوسف علیہ السلام نے کہا ”ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ تو اس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا یوسف علیہ السلام! اپنے ماں کو یاد کرو، یہ سن کر یوسف علیہ السلام نے جواب دیا ”وَمَا أُبْرِي نَفْسِي“۔

السرعد : ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے قولہ تعالیٰ ”وَنُفِضَ لَهَا عَلَىٰ بَعْضِ فِي الْأَشْكَالِ“ کے بارے میں فرمایا ”الذفل“ اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے کہا ”ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ایک فرشتہ ہے اُپر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا خرق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنالیا جاتا ہے) اُس سے وہ اُپر کو زجر کرتا (دھمکتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف اُپر کو لے چلتا ہے۔ یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا ”یہ اُسی کی آواز ہے“۔ ابن مردویہ نے عمرو بن بجا والاشعری سے روایت کی ہے، اُس نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”رعد ایک فرشتہ ہے جو اُپر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام روفیل ہے۔

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ایک فرشتہ اُپر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند اُپر کے ٹکڑوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سائنا ہے جس وقت وہ اُس کو اٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ طوبیٰ ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی) اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”اللہ پاک جو کچھ چاہتا ہے وہ مجھ کو اتار ثبت فرماتا ہے مگر بد بختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت“ یعنی اس کو مجھ یا ثبت نہیں فرماتا۔

اور ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ بن ربیع سے روایت کی ہے کہ ”نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”يَسْمُحُوا لِلّٰهِ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ“ کے بارے میں فرمایا رزق میں سے جو کتنا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے اور اجل (معیاد زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابن مردویہ نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”يَسْمُحُوا لِلّٰهِ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ“ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں۔“ اور ابن مردویہ ہی نے علی ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ”البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بنائوں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا، صدقہ اُس کے قاعدہ پر، ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بد بختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابراہیم : ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (سعۃ) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَا يُزِيدَنَّكُمْ“۔ اور احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”دو زخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اتر کر گر پڑے گی اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ“ اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے ”وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ“۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالک ؓ سے روایت کی ہے میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُ غَنَاءٍ أَمْ صَبْرٌ نَأْتِيَنَّاهُ مِنْ مَّجْهِدٍ“ کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا ”اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے اور آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے انہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ و زاری اور بے قراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے ہمارے لئے یکساں ہے چاہے ہم فریاد و زاری کریں یا صبر کریں ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا۔“

ترمذی، نسائی، حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس ؓ سے اور انس ؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”یہ کھجور کا درخت ہے اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ“ کے بارے میں ارشاد کیا کہ ”وہ فُظُل (تھوہڑ) ہے۔“ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارے میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے۔ اور ائمہ ستہ نے براء بن عازب ؓ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے کہا ”جس وقت مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“۔ پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول ”يُبَيِّنُ اللَّهُ الْإِنِّسَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“ میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان ؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک یہودی عالم رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا ”أَيُّ نَحْوِ النَّاسِ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ ﷺ نے اُس کو جواب دیا ”هُمْ فِي الظُّلُمَةِ ذُوْنَ الْحَشْرِ“ وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے۔“

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ ﷺ سے اس آیت ”يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”صراط“ پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے۔“

الحجر : طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا ”کیا تم نے رسول اللہ ﷺ کو اس آیت ”رَسْمًا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کے بارے میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا ”ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجب سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے، آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے، انبیاء علیہم السلام اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ بحکم الہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے اے کاش ہم بھی ان ہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے۔“ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”رَسْمًا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری، جابر بن عبد اللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ کے بارے میں ارشاد کیا ”ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا دوسرا حصہ وجود باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا، اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا۔“

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے فرمایا اُمّ القرآن یہی السَّعْيُ الْمَثْنَىٰ اور قرآن عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا اور کہا ”کیا آپ ﷺ نے اللہ پاک کے قول ”كَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى الْمُتَقَسِّمِينَ“ کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ یعنی (اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”یہود اور نصاریٰ“ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ“ میں عِضِينَ کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا۔“

ترمذی، ابن جریر اور ابن حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَكْنُسُ الْكُفْرَ كُلَّهُ“ کے بارے میں فرمایا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کہنے سے۔ (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

النحل : ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”رَدْنَهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ“ کی تفسیر دریافت کی گئی تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”پچھو لمبے لمبے مجبور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے۔“

الاسراء : بیہقی نے الدلائل میں سعید اقمیری سے روایت کی ہے کہ ”عبد اللہ بن سلام نے رسول اللہ ﷺ سے اُس سیاہ دھبہ کے بارے میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ”وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا ”وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ“، لہذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے۔“ اور حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ کے بارے میں فرمایا ”وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے۔“

اور ابن مردویہ نے حضرت علی ؑ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنْسٍ بِإِسْمِهِمْ“ کے بارے میں فرمایا ”ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو ان کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔“

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”اقِمِ الصَّلَاةَ لِئَلَّا تُكَلَّفَ الشَّمْسُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”زوال آفتاب کے وقت“ اور بزار اور ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اُس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے۔ اور نسائی نے اس کو روایت کیا ہے، ابو ہریرہ ؓ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”ذُلُّكَ الشَّمْسُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔“ اور احمد وغیرہ نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ ”نبی ﷺ نے قول تعالیٰ ”عَسَىٰ اَنْ يَّسْعَكَ رَبُّكَ مَقْلَمًا مَّحْمُودًا“ کے بارے میں فرمایا ”یہ وہی مقام ہے جس میں اپنی اُمت کے لئے شفاعت کروں گا“، اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ ”وہی شفاعت ہے۔“ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ”یا رسول اللہ! حشر کے دن لوگ اپنے منہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟“ تو آپ نے ارشاد کیا ”جس ذات نے اُن کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے منہوں کے بل چلائے۔“

الکھف : احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے۔“ اور ان ہی راویوں نے ابی سعید ؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”بَسَاءٌ كَالْمُهْل“ کی تفسیر میں فرمایا ”مانند تیل کی گاو کے پھر جس وقت وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اتر کر اُس میں گر پڑے گی۔“

اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعید ؓ) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتِ“ تکبیر، تہلیل، تہنجد، حمد اور لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ کہنا ہے۔“ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر ؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات صالحات ہیں۔“ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن جنادہ ؓ کی حدیث سے روایت کی ہے اور ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات الصالحات ہیں۔“

احمد۔ ابی سعید ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے جلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور یہ کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے۔“ اور بزار نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر ؓ سے روایت کی ہے کہ اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر ؓ نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ اور شیخین نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو، کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلتی ہیں۔“

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”وہ سَری (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریم سے کہا تھا ”قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا“ ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا۔ اور مسلم وغیرہ نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں) نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ ”يَا اُنْحَ هَرُونَ“ پڑھتے ہو۔ حالانکہ ہارون عیسیٰ علیہ السلام سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا اور رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا ”کیوں نہ تم نے اُن کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔“

اور احمد اور شیخین نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فربہ دنبدہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”پس جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے ہاں یہ موت ہے۔“ پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا ”اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) اور موت نہیں، اور اے اہل جنت خلود ہے اور موت نہیں (یعنی تم کو)“ پھر رسالت مآب ﷺ نے قراءت کی ”وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ“ اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا ”دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں۔“

ابن جریر نے ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”غی اور اثام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچلہو بہتا ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمۃ نے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ”ہم لوگوں نے ورود کے بارے میں باہم اختلاف کیا پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مؤمن داخل نہ ہوگا، اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرتے ہیں (متقی لوگوں کو)“ پس میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”کوئی نیکو کار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مؤمن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیم علیہ السلام پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا ”ثُمَّ نُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا“ یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا۔“

مسلم اور ترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ فلاں کو اپنا محبوب بنا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں، پھر جبریل علیہ السلام اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قول تعالیٰ ”سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا“ میں بتائی گئی ہے۔

طہ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جند بن عبد اللہ الجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو“ اور پھر آپ ﷺ نے پڑھا ”لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى“ اور فرمایا ”وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا۔“ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”فَبِأَنَّ لَهُ مَبِئْسَةَ ضُنْكَا“ کے بارے میں فرمایا عذاب قبر۔“

الانبیاء: احمد نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ (ﷺ)! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمائیے“ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے۔“

الحجج : ابن ابی حاتم نے یعلیٰ بن أمیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے“۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے“۔ اور احمد نے خریم بن فاکت الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نبی ﷺ نے فرمایا ”جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی ”فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ“۔

المؤمنون : ابن ابی حاتم نے مرة البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ ”تو البروۃ میں مرے گا، چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا“۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یا رسول اللہ ﷺ! کہا ”الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ“ وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا نہیں اے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا، نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے“۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”وَهُمْ فِيهَا كَالْحُوتِ“ آپ ﷺ نے فرمایا ”آگ اس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹ سکر جائے گا یہاں تک کہ اس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کے نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اُس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا“۔

النور : ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطے سے جو ابی ایوب ؓ کے برادر زادہ ہیں، ابی ایوب ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ ﷺ! اللہ پاک نے ہم کو سلام کی ہدایت فرمائی ہے پس یہ مستحسن کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح، تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے“۔

الفرقان : ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اُسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا الْقَوُا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مَقَرَّيْنِ“ کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ایسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے“۔

القصص : بزار نے ابی ذر ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا، موسیٰ علیہ السلام نے دو میعادوں میں سے کس میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو“۔ اور فرمایا ”اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰ علیہ السلام نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ“۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت : احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے ام ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ“ کے بارے میں سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن کی ہنسی کیا کرتے تھے، پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے“۔

لقمان : ترمذی وغیرہ ابی امامہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو، اور نہ ان کو تعلیم دو اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں اور اُن کی قیمت حرام ہے“۔ چنانچہ اسی کی مانند کام کے بارے میں اس آیت کا نزول ہوا ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدة : ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ“ کے بارے میں فرمایا ”آگاہ رہو کہ گو بندروں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی“۔

اور ابن جریر نے معاذ بن جبل ؓ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”تَتَحَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ“ کے بارے میں فرمایا ”بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا“ (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس ؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاهُ هَذَى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ“ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”موسیٰ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا“۔ اور آپ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ“ کے بارے میں ارشاد کیا کہ ”موسیٰ علیہ السلام کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو“۔

الاحزاب : ترمذی نے معاویہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”طلحان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحة مِمَّنْ قُتِلَ نَجْه) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمہ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے جس وقت کہ آیہ کریمہ ”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“ کا نزول ہوا اس وقت فاطمہ علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا ”واللہ یہی لوگ میرے اہل بیت ہیں پس بارالہ! تو اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنادے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے“۔

سباء : احمد وغیرہ نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سباء کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت یا زمین؟ تو رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا ”نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے ازاں جملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے“۔ اور بخاری نے ابو ہریرہ ؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمان باری تعالیٰ کی بیعت سے کانٹے ہوئے اپنے پردوں کو پھڑپھڑاتے ہیں جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے ”تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ والا اور بڑا ہے“۔

فاطر : احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے اس آیت ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ کے بارے میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے۔ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے، آپ ﷺ ارشاد کرتے تھے ”اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“۔

پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم کے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ“۔

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ“۔ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”أَوَلَمْ نُنْعِمْكُمْ مَّا نَبْدَأْكُمْ فِيهِ مِّنْ تَذَكُّرٍ“۔

یس : شیخین نے ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا“ کی نسبت دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے“۔ اور ان ہی دونوں راویوں نے ابوذر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ابوذر! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ بہت اچھا جاننے والا ہے“۔ رسول کریم ﷺ نے ارشاد کیا ”وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے“۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا“ (کا)۔

الصفات : ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! آپ ﷺ مجھ کو قولہ تعالیٰ ”حُورٌ عِينٌ“ کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”میں بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شرف عقاب کے بازو کی مانند ہے“۔ بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! اور قولہ تعالیٰ ”كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ“ کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے، تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے“۔ رسول اللہ ﷺ کا قول ”مغر“ حرف فاء کے ساتھ ہے اور وہ ”الْحَوْرَاءُ“ کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پتلا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ ”مغر“ کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ”الْحَوْرَاءُ مِثْلُ حَنَاحِ النَّسْرِ“ مبتداء اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جرات کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ“ سے حام، سام اور یافث (نوح علیہ السلام کے تینوں بیٹے) مراد ہیں۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”سام، عرب والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورث اعلیٰ، اور یافث روم والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے“۔ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ“ کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد کیا ”يَزِيدُونَ عِشْرِينَ أَلْفًا“۔ (یعنی بیس ہزار زائد تھے)

اور ابن عساکر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا ”آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے، اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو“۔ اور پھر آپ ﷺ نے قرأت کی ”وَأَنَا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَأَنَا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ“۔

الزممر : یعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور ﷺ نے فرمایا ”اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْأَوَّلِ الْآخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِي وَيُمِيتُ“۔ یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے اور ابن ابی الدنیا نے صفت جنت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی ﷺ نے جبرائیل علیہ السلام سے آیہ کریمہ ”فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ“ کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بے ہوش ہو جائیں جبرائیل علیہ السلام نے کہا ”وہ شہید ہیں“۔

غافر: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”دُعَاہِ عِبَادَتِ، اور پھر آپ ﷺ نے اس آیت کی قراءت کی ”ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ“۔

فصلت: نسائی، بزار اور ابویعلیٰ وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ ”اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا“ کی تلاوت فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ ”آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا اور پھر کافر ہو گئے۔ لہذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی ان لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے۔“

حَمَّعَسَق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ ﷺ نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ”مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعُوْا عَنْ كَثِيْرٍ“ اور فرمایا کہ اے علی (رضی اللہ عنہ) اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیمار، سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحبِ کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے۔“

زخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی الملتہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا، پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی ”مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ“۔ اور ابن ابی حاتم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے کہ ہم ہدایت پاتے اگر ہم کو اللہ پاک راہِ راست نہ دکھاتا، پس اس کا یہ کہنا نعمتِ الہی کا شکر ہوگا۔“ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو، پس کافر کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے اور مؤمن کا کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔“ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”وَتَسْلُكُ السَّجَّةَ الْاُخْرٰی اَوْ رَتُّمُوْهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُوْنَ“ کا۔

الدخان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے، دخان (دھواں) مؤمن کو اس طرح آ لے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آ لے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ ذَابَّةُ الْاَرْضِ ہے اور تیسرا دجال“۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔

اور ابویعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازے سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں، پس جب وہ بندہ مر جاتا ہے، اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں۔“ اور رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْاَرْضُ“ اور آپ ﷺ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے۔“

اور ابن جریر نے شرح ابن عبید الحضر می سے روایت کی ہے کہ اُس سے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کوئی غریب الدیار مومن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مرجائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں، پھر آپ ﷺ نے اس آیت کی قرات فرمائی ”فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ“ اور اس کے بعد آپ ﷺ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان و زمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں۔

الاحقاف : احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا نبی ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”أَوَاثَرَةُ مِنْ عَلِيمٍ“ کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ”الْخَطُّ“ (یعنی اس سے خط مراد ہے)۔

الفتح : ترمذی اور ابن جریر نے ابی مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ ”وَالْزَمُّهُمْ كَلِمَةً التَّقْوَى“ سے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ مراد ہے۔

الحجرات : ابو داؤد اور ترمذی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ”غیبت کیا چیز ہے؟“ تو آپ ﷺ نے فرمایا ”تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ بُرا مانے“۔ سائل نے کہا ”اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپ ﷺ کا کیا خیال ہے؟“ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی، اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا“۔

ق : بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ”يُلْقَى فِي النَّارِ تَقْوُلٌ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ قَدَمَهُ فِيهَا فَتَقْوُلُ قَطُّ قَطُّ“۔

الذاریات : بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الذَّارِيَتْ ذُرْوَا“ یہ ہوا میں ہیں، ”فَالْحَارِيَتْ يُسْرَا“ یہ کشتیاں ہیں، ”فَالْمَقْسِمَاتُ أَمْرًا“ یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ ﷺ سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو بھی نہ کہتا۔

الطور : عبد اللہ بن احمد نے زوائد میں علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”بے شک مومنین اور ان کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور ان کی اولاد دوزخ میں“۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کی قراءت فرمائی ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ“۔

النجم : ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کی تلاوت فرمائی ”وَأَنسَاهُيْهِمُ الَّذِي وَفَى“ اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا ”کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیم علیہ السلام نے کیا پورا کیا تھا؟ ابی امامہ کہتے ہیں ”میں نے عرض کی کہ اللہ کے رسول ﷺ بہتر جانتے ہیں“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”انہوں نے اپنے دن کا مکمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا“۔ اور ان ہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کیا تم میں کو یہ خبر نہ دوں کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیم علیہ السلام کو ”الَّذِي وَفَى“ کے ساتھ کیوں نافرما دیا ہے؟ وہ ہر صبح و شام کے وقت کہا کرتے تھے ”فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ“۔ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَإِنِّي إِلَاسِي رَبِّكَ الْمُنْتَهَى“ کے بارے میں فرمایا کہ ”خدا تعالیٰ کے بارے میں فکر کا کوئی دخل نہیں“۔ بغوی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ”مخلوقات الہی کے بارے میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو“۔

الرحمن : ابن ابی حاتم نے ابو الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کے بارے میں فرمایا ”خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سر بلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں

گراتا ہے۔“ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبد اللہ بن نبیب کی حدیث سے اور بزار نے بھی یوں ہی ابن عمر کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔“ اور بغوی نے انس بن مالک ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے آیہ کریمہ ”هَلْ حَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا ”جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا؟ صحابہؓ نے عرض کیا ”اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں، پھر رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ”اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی جنت ہی میں جائے گا)

الواقعه : ابو بکر النجاد نے مسلم بن عامر ؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک اعرابی نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آکر عرض کیا ”یا رسول اللہ (ﷺ) اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے دریافت کیا ”وہ کون سا درخت ہے؟“ اعرابی نے کہا سدر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں، یہ سن کر رسالت مآب ﷺ نے ارشاد کیا ”کیا اللہ پاک نے اپنے قول ”فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ“ میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے۔“ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو ”فِي ظِلِّ مَسْنُونٍ“۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”وَقُرْشٍ مَّكَرُوعَةٍ“ کے بارے میں ارشاد فرمایا ”ان کا ارتقاء ایسا ہے جیسا کہ زمین اور آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے۔“ اور ترمذی نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اَنْشَأْنَاهُنَّ اِنْشَاءً“ کے بارے میں ارشاد فرمایا ”وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چند ہی چپڑی تھیں۔“

ترمذی ہی نے کتاب اشمال میں حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”ایک بڑھیا عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ (ﷺ)! آپ اللہ تعالیٰ سے دُعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی، یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اس سے کہہ دو کہ یہ بڑھیا بونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”اِنَّا اَنْشَأْنَاهُنَّ اِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ اَبْكَارًا“ (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی)“ اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قوله تعالیٰ عُوْمًا کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہوگی۔“

طبرانی نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ (ﷺ)! آپ مجھ کو قول باری تعالیٰ ”حُورٌ عِينٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا حور سفید چٹّی، عین بڑی آنکھوں والیاں، حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں۔ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا قول تعالیٰ ”كَامُنَّ السُّوْدُ لَوْنُ الْمَكْنُونِ“ کے کیا معنی ہیں؟ بتائیے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس درکنوں کے مانند ہے جو کہ سپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے۔“ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے کہا اور قول تعالیٰ ”فِيْهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ ﷺ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں، زیبا چہروں والیاں۔“

بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ”كُنْتُمْ بَيْضٌ مِّمَّنْ كُنُونَ“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت ﷺ نے ارشاد کیا ”اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو۔“ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا نے کہا قولہ تعالیٰ ”عُزُّبَا اَتَوَابَا“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت ﷺ فرمادہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڑھی چھوٹ ہو کر اٹھائی گئی تھیں خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو انہیں کنواری نوجوان عورتیں کر دیا۔“ ”عُزُّبَا“ معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ ”اَتَوَابَا“ ایک ہی سن و سال والیاں۔

جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے قولہ تعالیٰ ”ثَلَاثَةٌ مِنَ الْاَوَّلَيْنِ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْاٰخِرَيْنِ“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ”وہ دونوں سب کے سب میری امت میں سے ہیں۔“ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ“ اللہ پاک فرماتا ہے، شکر کرم (اپنا شکر ادا کرنا) اَنْتُمْ تَكْتَبُونَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسیٰ ہوا سے ہم پر پانی برسائے۔

الممتحنہ: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر، اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَعْصِيكَ فِى مَعْرُوفٍ“ کے بارے میں فرمایا ”النَّوْحُ“۔ (یعنی نوحہ کرنا مین کر کے رونا)

السطاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائضہ تھیں، عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا آپ ﷺ اس بارے میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا ”چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کر لے پھر اس کو اپنے پاس رو کر رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعد اُچھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے پس اگر اس (ابن عمر رضی اللہ عنہما) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالت طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَس کرے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (مبعادت) ہے جس کے بارے میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے۔“ پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت پڑھی ”اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“۔ (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

ن: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور پھر مچھلی اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا ”لکھو“ (قلم نے) کہا کیا لکھو؟ اللہ پاک نے فرمایا ”ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روز قیامت تک۔“ اور پھر رسول اللہ ﷺ نے قراءت فرمائی ”قَالَ وَالْقَلَمِ“ اور النون مچھلی ہے اور ”الْقَلَمِ“ قلم ہے۔ اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قَالَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“، ”ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونے والی ہے۔“ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی، کھادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ دانی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے۔“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”پس یہی بندہ عُثْلٌ رَئِىْمٌ ہے۔“ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں اور ابویعلیٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ“ کے بارے میں فرمایا کہ ”ایک عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے۔“

سائل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمًا تَكُنْ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ اَلْفَ سَنَةٍ“ میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کم تر) ہو جائے گا۔“

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”فَاَفْرَأْ وَاَمَّا تَبَسُّوْا مِنْهُ“ کے بارے میں فرمایا ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المحدث: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا۔“ احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور انسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ“ کو پڑھا اور پھر فرمایا ”تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں۔“

النسب: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”واللہ، کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اُس میں کئی احتساب تک نہ رہ لے، اور ”ھب“ اسی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو۔“

التسکیر: ابن ابی حاتم نے برید بن ابی مریم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے باپ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے قول تعالیٰ ”إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ“ کے بارے میں فرمایا ”(پلینیا) داخل کیا جائے گا جہنم میں۔“ اور قول تعالیٰ ”وَإِذَا النُّجُومُ انْكَرَتْ“ کے بارے میں ارشاد کیا ”جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے قول تعالیٰ ”وَإِذَا السَّمَاءُ كُوِّرَتْ“ کے بارے میں فرمایا ”ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے۔“

الانقطاع: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباح رضی اللہ عنہ کے طریق سے عن ابی عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا ”تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے، شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی؟“ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”پس وہ کس کے مشابہ ہوگا؟“ رباح نے کہا معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا؟ اپنے باپ کے یا ماں کے۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا ”نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اُس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قول تعالیٰ ”فِیْ أَوَّلِ صُوْرَةٍ مَّا شَاءَ رَجَبُکَ“ رسول پاک ﷺ نے فرمایا ”سَلَّکَ“ (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”خداوند پاک نے ان لوگوں کو ابرار صرف اس وجہ سے کہا کہ اُن لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔“

المطففين: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”یَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ (یعنی جس دن لوگ پروردگار عالم کے روبرو ایستادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے پسینے میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا۔“ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر، اور انسائی نے ابی ہریرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس وقت بندہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے۔“ پس یہی حالت وہ ”ران“ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول ”كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُوْنَ“ میں فرمایا ہے۔

الانشقاق: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا۔“ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ ”کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا۔“ بی بی صاحبہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا ”کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے“ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا یَّسِیْرًا“ (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا) تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے۔“ اور احمد نے

ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! حساب لیسر کیا چیز ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ کہ ”اُس کے اعمال نامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناشقہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا۔“

البروج : ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”الْيَوْمَ الْمَوْعُودُ“ روز قیامت ہے، ”وَشَاهِدٌ بِعِزِّهِمْ وَمَشْهُودٌ“ روز عرفہ۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”اللہ پاک نے لوح محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یا قوت سرخ کے ہیں، اُس کا قلم نور ہے، اور اس کی لکھائی نور ہے، اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے، روزی دیتا ہے، مارتا ہے، جلاتا ہے، عزت دیتا ہے، ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے۔“

الاعلیٰ : بزار نے بواسطہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ اُس نے فرمایا ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَنَّى“ کے بارے میں روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ”جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں۔“ اور قولہ تعالیٰ ”وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ کا مطلب آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ”یہ منجگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا۔“ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت یہ آیت کریمہ ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”یا یہ سب ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں تھا۔“

الفجر : احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”عَشْرٌ“ سے اٹھنی (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں اور ”وتر“ عرفہ کا دن ہے اور ”شَفْعٌ“ قربانی کا دن (یوم النحر)۔ ابن کثیر کا قول ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”الشَّفْعُ“ دو دن ہیں اور ”الْوِتْرُ تیسرا دن“۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ سے شفع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق۔“

البلد : احمد نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک اعرابی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا“۔ اعرابی نے دریافت کیا، کیا یہ دونوں باتیں ایک ہی چیز نہیں ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد کیا ”جان (غلام) آزاد کرنا یہ ہے تو تمہارا اس کو آزاد کر دے، اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے۔“

والشمس : ابن ابی حاتم نے جویر کے طریق سے بواسطہ ضحاک، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ قولہ تعالیٰ کے بارے میں فرماتے تھے، اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا۔“

السم نشرح : ابویعلیٰ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطہ ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا آپ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ ”کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔“ جبریل علیہ السلام نے کہا ”اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کئے جاؤ گے۔“

الزلزلة : احمد نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے آیہ کریم ”يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا“ کو پڑھ کر فرمایا ”کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟ صحابہؓ نے عرض کی اللہ اور اس کا رسول ﷺ اچھا جانتے والا ہے۔“ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے یوں کہ زمین کہے گی، اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا۔“

العاديت : ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ ؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ“ کے بارے میں فرمایا کہ ”کنود“ وہ شخص ہے جو تباخو رہو اور اپنے غلام (زرخريد) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔“

الهاكم : ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”قولہ تعالیٰ ”أَلْهَأَكُمُ النَّكَاثُ“ (تم کو کثرت مال) نے عبادت سے (غافل بنا دیا) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آگئی۔“ اور احمد نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے“ (یعنی جس کے ملنے کی دُعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ“ کے بارے میں فرمایا ”امن اور تندرستی۔“

الهمزة : ابن مردويه نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّذَةٌ“ کے بارے میں فرمایا ”طبقہ“ یعنی وہ آگ ان کو ڈھاپنے ہوئے ہوگی۔

أَرَأَيْتَ : ابن جریر اور ابویعلیٰ نے سعد بن وقاص ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ“ کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں۔“

السكران : احمد اور مسلم نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔“

النصر : احمد نے عباس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”میرے مرنے کی خبر آگئی۔“

الاحلاص : ابن جریر نے ابی ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ ”میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے (راوی نے) کہا ”صمد“ وہ ہے جس کا پیت (یا خلا) نہ ہو۔“

الفلق : ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”فَلَقَ أَيْکَ اندھا کنواں ہے جنہم میں ڈھکا ہوا۔“ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ ﷺ نے فرمایا ”اس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے۔“ اور ابن جریر نے ابو ہریرہ ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ نَّسْرِ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ کے بارے میں فرمایا (تاریکی لانے والا ستارہ) ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے۔“

النَّاس : ابوبلی نے انس ؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”شیطان اپنی سوئد ابن آدم کے قلب پر رکھے ہوئے ہے، پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ”عَنَسَ“ یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھہر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا ہے)، پس یہی اَلْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ ہے۔“

حدیث خضر و موسیٰ، حدیث الفتون اور حدیث صور کا ذکر اور تبصرہ

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے صحیح، حسن، ضعیف، مرسل اور معطل ہر طرح کی روایتیں بھی ہیں جو مجھ کو ملیں اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ از انجملہ ایک حدیث موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے، یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفتون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف کُر اس میں ہے اُس میں موسیٰ علیہ السلام کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں الحمزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس ؓ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحۃً رسول اللہ ﷺ سے کی گئی ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس ؓ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا۔

تیسری ”صور“ کی حدیث ہے کہ ”الفتون“ کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ”البعث“ میں اور ابوبلی نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارے میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارۃ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابہ کرام ؓ سے بیان کر دی تھی

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر ؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ رباً کی آیت تھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی۔“ چنانچہ اس کلام کا فحویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرمادیتے تھے۔ اور آپ اس آیت رباً کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی، ورنہ عمر ؓ کو اس آیت کے یوں حاصل بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

اور بزار نے اُم المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریل علیہ السلام نے آپ کو تعلیم کی تھی۔“ تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریل علیہ السلام کا رسول اللہ ﷺ کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو کہ آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ ﷺ پر اُن کی تفسیر نازل کی۔“

خاتمہ سخن و اظہار و تشکر اور کتاب الاتقان کا جائزہ

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق دی، ورنہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گو ہر پر فائق کہا جائے تو بجا ہے، اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا، اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔

میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے۔ اور اس میں ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کی مقفل خزانے با آسانی کھولے جاسکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھر دیا ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔

انواع و اقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پُرکار بنایا ہے۔ میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا کر درہائے شاموار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بنی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہو سکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صد ہا متفرق تالیفوں میں ٹکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بڑی صرف ایک ذات واحد یکتا ہے۔

ہم عصر لوگوں کی حالت

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بد طبیعتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضِيلَةٍ طُوبِتْ آتَاخَ لَهَا لِسَانٌ حَسُودٍ
لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَرَتْ مَا كُنَّ يُعْرِفُ طَيْبَ عَرَفِ الْعُودِ

”اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا دیا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہو سکتی۔“

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کر لیا ہے اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں، اور فلسفہ و حکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کو بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سر بلندی اور عزت کا جو یا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بے خبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یار نہیں ملتا۔

وَنَحْنُ عَلَى أَقْوَالِهَا أُمَرَاءُ وَ اَتَمَشِي الْقَوَافِي تَحْتَ غَيْرِ لَوَائِنَا

مگر باایں ہمہ جس کو دیکھو وہ وہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹو لو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے اور باتیں کرتے ہیں تو مکر اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگانا اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔

عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے اور کامل اُن کے نزدیک بُرا اور ناکارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چُپ رہنا لازم ہے اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح ”مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَحَسَنَهُ اللَّهُ بِلِحَامٍ مِنْ نَارٍ“ اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دیے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاہدا
واقصدبھا وجہ الالہ ونفع من
وا ترک کلام الحاسدین وبعیہم
وا دم لها تعب القریحة والجسد
بلغته ممن جدّ فیہا واجتہد
مہلاً فبعد الموت ینقطع الحسد

”ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہو اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دینا صرف کرتا جا، اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھو جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا۔ حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے۔“

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز و زاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرا دی اسی طرح اس کو خلعت قبول عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیروں میں سابقین اولین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے با! اللہ! تو ہماری اس اُمید کو نا کامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسواء سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا ”وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ“

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ



عرض مترجم

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری دہلوی، ابن محمد سلیم، خدا کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور باب بصیرت کی خدمت میں بادب التجاہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطا پوشی سے کام لیں اور ناچیز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارگراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا۔ گو میں نے اس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت ساعزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے ان کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔

وَالْمُجْبُورُ مُعَذُّورٌ - وَالْعُدْرُ عِنْدَ كَرَامِ النَّاسِ مَقْبُولٌ - وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ
وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ -



دَارُالاشَاعَةِ

فتاویٰ رشیدیہ مہذب ————— حضرت مفتی رشید احمد گنگوہی

تسهيل الضروری لمسائل القدوری _____ مولانا محمد عاشق الہی البرنی

فتاویٰ رحیمیہ اردو ۱۰ حصے — مولانا مفتی عبدالحسین لاچپوری

میرزا منتهی عزیز الرحمن صاحب

سُورَةُ الْكَافِرَاتِ مِائَةً وَارْبَعُونَ

نسائی اعضاء کی سیوندکاری

نوعیات کے لئے شرعی احکام ————— المیہ ظریف احمد تھانوی ر

رقبہ سفر سفر کے آداب و احکام

عالم الفقہ ————— مولانا عبدالشکور صاحب لکھنؤی رح

فانزین وراثت مولانا مفتی رشید احمد صاحب

الضبط النوری اشترح قدوری (علی) — مولانا محمد حنیف گنگوہی

مولا محمد تقی عثمانی صاحب

معدن الحماة شرح كنز الدقائق

حلیۃ نابجہ یعنی عورتوں کا حق تنسیخ نکاح

1. The first part of the document is a list of names and titles, including "The Hon. Mr. Justice" and "The Hon. Mr. Justice".

تفاسیر و علوم قرآنی اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر دارالاشاعت کی مطبوعہ مستند کتب

تفاسیر و علوم قرآنی

تفسیر عثمانی بعد از تفسیر مع معانیات جدید کتبت ۱ جلد	علامہ شبیر عثمانی، امام مکتبہ اہل بیت، نجف اشرف، عراق
تفسیر مظہری اردو	۱۲ جلدیں
قصص القرآن	۲ حصے، ۲ جلدیں
تاریخ ارض القرآن	علامہ سعید سلمان ندوی
قرآن اور ماحولیات	انجیر شیخ سعید ندوی
قرآن سائنس اور تہذیب تمدن	ڈاکٹر محبت فیضی قادری
لغات القرآن	مولانا عبدالرشید نعمانی
قاموس القرآن	قاسمی زین العابدین
قاموس الفاظ القرآن الحکیم (عربی انگریزی)	ڈاکٹر عبدالرشید ندوی
ملک الیقین فی مناقب القرآن (عربی انگریزی)	حبان پیر
امسال قرآنی	مولانا اشرف علی تھانی
قرآن کی آیات	مولانا احمد سعید صاحب

حدیث

تفسیر البخاری مع ترجمہ و شرح اردو	۳ جلد
تفسیر مسلم	۳ جلد
جامع ترمذی	۲ جلد
سنن ابوداؤد شریف	۳ جلد
سنن نسائی	۳ جلد
معارف الحدیث ترجمہ و شرح	۳ جلد، ۷ حصے
مشکوٰۃ شریف مترجم مع عنوانات	۳ جلد
ریاض الصالحین مترجم	۲ جلد
الادب المفرد	۱ جلد، ترجمہ و شرح
مظاہر حق جدید شرح مشکوٰۃ شریف	۵ جلدیں
تقریر بخاری شریف	۳ حصے، مکمل
تجوید بخاری شریف	۱ جلد
تفہیم الاشکات	شرح مشکوٰۃ اردو
شرح الزیلعی نووی	ترجمہ و شرح
قصص الحدیث	مولانا محمد زکریا اقبال، فاضل دارالعلوم کراچی

ناشر:- دارالاشاعت اردو بازار کراچی فون ۲۶۳۱۸۶۱-۲۶۳۱۳۶۸-۲۶۳۱۳۶۹